PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

Zeitschrift
für
Theologie und Kirche
Neue Folge
Organ für die systematischen Fragen
der Religionswissenschaft und Geisteskultur

Unter Mitwirkung von

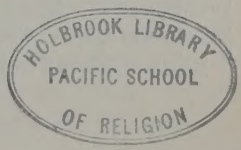
D. **Bornhausen**, Professor an der Universität Breslau
D. **Heim**, Professor an der Universität Tübingen
D. **Steinmann**, Dozent am theol. Seminar in Herrnhut

herausgegeben von

D. **Horst Stephan**,
Professor an der Universität Leipzig

*

Der neuen Folge 8. Jahrgang
1927



Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen
1 9 2 7

50088

m.f.K.8
1927

Mitarbeiter an diesem Jahrgang.

Seite

Studiendirektor Lic. Martin Albertz, Predigerseminar Stettin-Kückenmühle 430
Pfarrer Werner de Boor in Marburg a. L. 139. 227
Professor D. Karl Bornhausen in Breslau 21
Professor D. Wilhelm Bruhn in Kiel 63. 79
Pfarrer A. E. Burckhardt in Witikon bei Zürich 202
Professor D. Cajus Fabricius in Berlin 413
Professor Dr. Th. Haering d. Ae. in Tübingen 243
Professor G. J. Heering in Leiden (Holland) 112
Professor D. H. Mulert in Kiel 460
Stadtpfarrer D. Rudolf Paulus in Besigheim (Württ.) 396
Dr. Kurt Plachte in Kiel 452
Konsistorialrat D. Dr. von Rohden in Halle a. S. 163
Pastor Lic. Dr. Schultz in Hamdorf (Schleswig-Holstein) . . . 274
Werner Siebeck in Tübingen 475
Professor Dr. Kurt Stavenhagen in Riga 323
Dozent D. Theophil Steinmann in Herrnhut . . . 40. 240. 301
Professor D. Horst Stephan in Leipzig . . 80. 241. 318. 376. 468
Professor D. Karl Thieme in Leipzig 251
Professor D. Wilh. Thimme, Pastor in Iburg 365
Professor D. Paul Tillich in Dresden 403
Professor D. Arthur Titius in Berlin 1
Professor D. Friedrich Traub in Tübingen 83. 269
Privatdozent Dr. Joachim Wach in Leipzig 334
Privatdozent Lic. Dr. Robert Winkler in Heidelberg 186
Professor D. Georg Wobbermin in Göttingen 53. 318

Druck von H. Laupp jr in Tübingen

Inhalt.

I. Artikel.

Seite

Julius Kaftan. Von Professor D. **Titius** in Berlin 1

Martin Luther und die evangelische Religionsphilosophie der Gegenwart. Von Professor D. Karl **Bornhausen** in Breslau 21

Glaubensgewißheit und Wirklichkeitsforschung. Von D. Theophil **Steinmann** in Herrnhut 40

Pneumatische oder religionspsychologische Methode der systematischen Theologie? Von Professor D. **Wobbermin** in Göttingen 53

Wort Gottes und pneumatische Schriftauslegung. Von Professor D. Friedrich **Traub** in Tübingen 83

Roessingh und seine Theologie. Von Professor G. J. **Heering** in Leiden (Holland) 112

Die sexuale Not der Gegenwart als Aufgabe für Theologie und Kirche. Von Konsistorialrat D. Dr. **von Rohden** in Halle a. S. 163

Die religionspsychologische Methode als pneumatische. Von Privatdozent Lic. Dr. Robert **Winkler** in Heidelberg . 186

Moderne Richtungen im theologischen Denken Amerikas. Von Pfarrer A. E. **Burckhardt** in Witikon bei Zürich . . 202

Zur Frage der Heilsgewißheit. Von Professor Dr. Th. **Haering d. Ae.** in Tübingen 243

Zur Trinitätsfrage. Von Professor D. Karl **Thieme** in Leipzig 251

Zur Interpretation Ritschls. Von Professor D. Fr. **Traub** in Tübingen 269

Goethes Urfaust und Faust II in ihrer religiösen Problematik. Von Pastor Lic. Dr. **Schultz** in Hamdorf 274

Seite

Offenbarung und Erlebnistheologie. Von Professor Dr. Kurt **Stavenhagen** in Riga 323
Idee und Realität in der Religionsgeschichte. Von Privatdozent Dr. Joachim **Wach** in Leipzig 334
Gottesgedanke und schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl in Schleiermachers Glaubenslehre. Von Professor D. Wilh. **Thimme,** Pastor in Iburg 365
Das Kirchenproblem im Lichte der Glaubenslehre. Von Professor D. Horst **Stephan** in Leipzig 376
Die Idee der Offenbarung. Von Professor D. Paul **Tillich** in Dresden 403
Christliche Ethik. Leitsätze von D. Julius **Kaftan,** herausgegeben von Professor D. Cajus **Fabricius** in Berlin . 413
Geschichtsmystik oder Schicksalserfüllung? Von Studiendirektor Lic. Martin **Albertz,** Predigerseminar Stettin-Kückenmühle 430
Die Idee der Gemeinschaft. Von Dr. Kurt **Plachte** in Kiel . 452

II. Kritische Berichte.

Zur Religionsphilosophie. Von Professor D. Wilhelm **Bruhn** in Kiel 63
Neue Literatur aus dem Gebiet der Ethik. Von Pfarrer **de Boor** in Marburg a. L. 139. 227
Systematisches aus der historischen Theologie. Von D. Theophil **Steinmann** in Herrnhut 301
Zur Philosophie und Religion des deutschen Idealismus. Von Stadtpfarrer D. Rudolf **Paulus** in Besigheim (Württ.) 396
Zur Konfessionskunde. Von Professor D. H. **Mulert** in Kiel 460

III. Notizen

79. 240. 318. 468

IV. Zur Besprechung eingegangene Schriften

161. 321. 472

V. Register.

Namenverzeichnis 475

Julius Kaftan[1]).

Von

Professor D. Titius in Berlin.

„Wie die Blätter, die im Winde verwehen, sind die Geschlechter der Menschen", klagt der hellenische Dichter. Und doch waltet darin kein sinnloses Geschick: In der Schädelstätte der Geschichte sieht der christliche Philosoph die Werkstatt des absoluten Geistes. In die Geistesgeschichte unserer Zeit, in Theologie und Kirche, denen seine Arbeit galt, das Lebenswerk von Julius Kaftan einzuordnen, im Rahmen dieses Ganzen seine Leistungen zu würdigen, dazu fordert diese Feier auf. Der überreiche Ertrag eines von Arbeit und von Gedanken vollen Lebens liegt vor uns: eine 53jährige akademische Lehrtätigkeit, eine 20jährige Mitwirkung in der obersten, kirchlichen Behörde, zuletzt als höchster geistlicher Würdenträger der altpreußischen Landeskirche, die Verwaltung des Rektorats der Universität Berlin, zahlreiche Schriften, Vorträge und Predigten zeugen davon, wie er seine Zeit auszukaufen verstand. Noch harrt die kurze Selbstdarstellung[2]) seines Werdens und Wirkens, auch eine, von ihm selbst bis zum „Abriß" zusammengestrichene neutestamentliche Theologie der Veröffentlichung. Zu einer Bearbeitung seiner Vorlesung über die Ethik für den Druck, die ihm vorschwebte, ist es nicht mehr gekommen, und was daraus und von Predigten der Oeffentlichkeit noch übergeben werden kann, steht dahin, ebenso wie eine Sammlung zerstreuter Vorträge. Aber die Fülle des Vorliegenden ist groß

1) Gedächtnisrede gehalten in Berlin am 20. November 1926.

2) Erscheint in „Religionswissenschaft in Selbstdarstellungen", Bd. 4 (Felix Meiner, Leipzig).

genug, um die Annahme zu rechtfertigen, daß, was er uns sagen wollte, im wesentlichen auch gesagt ist. Eine ganz andere Frage, die ich nicht bejahen möchte, ist die, ob seine Ideen in Theologie und Kirche bereits so weit aufgenommen sind, daß er uns nichts mehr von Bedeutung zu sagen hätte. Ich betrachte es daher als meine Aufgabe, unter Zurückstellung des allgemein Bekannten und weithin Anerkannten gerade die Züge der Gesamtanschauung Kaftans herauszustellen, welche bisher genügende Beachtung oder doch Anerkennung nicht gefunden haben. Zuvor sei der Versuch gemacht, das Charakteristische seiner Denk- und Schreibweise zu würdigen, sowie in seinen Werdegang einen Einblick zu gewinnen.

Der systematische Theolog muß gemäß der Eigenart seiner Aufgabe, historisch zu forschen und philosophisch zu denken, befähigt sein. Daß er geschichtlich zu forschen verstand, hat K. mit Recht für sich in Anspruch genommen und in zahlreichen Arbeiten ausgewiesen, aber sein eigentliches Feld war ohne Zweifel die philosophische Selbstbesinnung und die methodologische Untersuchung. Als Philosoph rechnet er sich den Idealisten zu, er kann sich selbst einen „Platoniker vom reinsten Wasser" nennen, freilich einen kritischen Platoniker im Sinne Kants. *Vom Standpunkt des ethischen Idealismus aber würdigt er, wie kein Theolog des letzten Jahrhunderts vor ihm und neben ihm den Empirismus*, und das gehört zu seiner ganz charakteristischen, nach meiner Ansicht bahnbrechenden Art. Trotz eines klaren und im Grunde einfachen Stiles hat es K. seinen Lesern nicht leicht gemacht, in seinen Sinn einzudringen; gleich Schleiermacher liebt er es, im Monolog zu reden. Zur Anwendung des „gewöhnlichen Registrierapparats aller jemals geäußerten beachtenswerten Meinungen" empfand er nie die mindeste Neigung, aber auch die kritische Auseinandersetzung, die z. B. Ritschls Darlegungen oft eine so überwältigende Wucht gab, wird weniger verwendet, als für ein Verständnis neuartiger Gedanken dienlich sein mag. Es hängt das damit zusammen, daß K. den Fortschritt der geistigen Ideen als einen überaus langsamen, Jahrhunderte beanspruchenden beurteilt; er hält es daher für notwendig, die letzten Ideen in aller Schärfe dauernd ins Auge zu fassen und durch

den Streit des Tages, wohl gar durch die jeweilige Modeansicht sich nicht beirren zu lassen.

Weniger vielleicht als irgendein anderer Forscher kann der systematische Theolog auf allgemeinen Beifall rechnen und um so weniger, je charakteristischer er seine Gedanken ausbildet. Nie wird es ihm an solchen fehlen, die durch seine unvermeidliche Kritik sich in ihrem naiven Kirchenglauben verletzt, nie auch an solchen, die durch seine Position sich in ihrer protestantischen Freiheit behindert fühlen. Auch K. hat das reichlich erfahren. Durch Erziehung und Ausbildung ein lutherischer Theolog, im Basler Pietismus schnell heimisch geworden, galt er alsbald den Liberalen jener Zeit als theologischer Positivist und als Mystiker in der Philosophie. In Norddeutschland als Ritschlianer von vornherein verdächtig, geriet er durch seine Forderung eines „neuen Dogmas" zeitweilig in die Gefahr, vom „Berliner Tageblatt" als Schützling in Anspruch genommen zu werden. Ernster war, daß seine Dogmatik gleich sehr von einem Kritiker wie Carl Stange wegen bloßer Anlehnung an die Schlagworte der Orthodoxie wie von Ernst Troeltsch wegen supranaturaler Haltung beiseite geschoben wurde. Es ist begreiflich, daß er sich zeitweilig sehr vereinsamt fühlte; und es hat lange gedauert, bis er sich als ein Mann allgemeinen Vertrauens in Theologie und Kirche durchgesetzt hat. Wie er sich den Gegensätzen um ihn innerlich überlegen fühlte, zeigt ein von ihm gern zitiertes Gespräch mit Holtzheuer, dem verdienstvollen einstigen Führer der konfessionellen Gruppe in der Generalsynode; als dieser sagte, K. gehöre eigentlich zu ihm auf die rechte Seite des Hauses, sagte dieser: Gewiß, nur müssen Sie mir erlauben, in Sachen der Wissenschaft mich auf die Linke zu setzen. Entgegen seiner ursprünglichen Einstellung hatte er gelernt, nicht nur die persönliche Frömmigkeit, sondern auch die wissenschaftliche Leistung eines Biedermann oder Pfleiderer hoch einzuschätzen, und sein Verdienst war es, wenn der Oberkirchenrat ein früheres Votum aufhob, das einem Gelehrten wie Rudolf Otto die Lehrwirksamkeit in Preußen versperrt hatte. Diese Synthese zwischen kritischer Forschung, die unbeirrt ihre eigenen Maßstäbe anwendet, und innerer Gebundenheit an das reformatorische Christentum macht die Eigenart von K.s Theologie aus. Nie war es dabei

seine Meinung, daß die Kritik dort haltmachen müsse, wo gerade er stand; ebensowenig verkannte er die Möglichkeit andersartiger Formen, in denen sich Wissenschaft und Frömmigkeit verbinden lassen. So hat er, obwohl er Ritschl gegenüber von Anfang an nicht nur rezeptiv, sondern zugleich stark gegensätzlich eingestellt war, stets die bahnbrechenden Verdienste des berühmten Göttinger Theologen um die Durchsetzung reformatorischen Christentums anerkannt [1]). Ebenso hat er W. Herrmanns eigenartige Theologie als in sich wohlbegründet verstanden und seine kraftvolle Verkündigung des Evangeliums voll gewürdigt. Aber die ganze virtuose Art dieses bedeutenden Mannes, der es verstand, überall unter allem nur eines zu sehen, sei es die isolierte Gestalt des geschichtlichen Jesus, sei es den Durchbruch von der Willensfreiheit zum Gnadenbewußtsein, war seiner eigenen Art innerlich fremd, und er lehnte sie wissenschaftlich aufs bestimmteste ab. Was ihn als Systematiker Ritschl und Herrmann gleich, wenn nicht überlegen erscheinen läßt, war seine Anlage zu spezifisch systematischem Denken aus dem Ganzen heraus; und dem entsprach auch die rein wissenschaftliche Art seines Lehrvortrages, die nicht geringe Anforderungen an den Hörer stellte; wenn dann auf den Höhepunkten die religiöse Begeisterung unwillkürlich hervorbrach, so wirkte das um so unwiderstehlicher. Uebrigens war ihm die Predigt, die die Gemeinde, namentlich aber die studentische Jugend voll zu fesseln vermochte, von jeher ein schwer zu entbehrender Bestandteil seiner Tätigkeit; die feste Beziehung, die er der Dogmatik zur Predigt gab, und manche seiner besten Gedanken sind auf diesem Boden erwachsen. Man darf sagen, daß er auch auf der Kanzel, wenigstens in jüngeren Jahren, den Professor nie verleugnete. Was er an geschichtlicher Versenkung in Paulinisches Denken seinen Basler Zuhörern zumutete, wie er selbst aus der spröden Dialektik des großen Apostels das Feuer des Geistes hervorzuholen trachtete [2]), kann schwer über-

1) Uebrigens hat er in späteren Jahren die Anregung durch Ritschls historische Untersuchungen weit reichhaltiger gefunden, als seine, ihn selbst an die Aufklärung erinnernde abschließende Darstellung.

2) Vgl. das Evangelium des Apostels Paulus, in Predigten der Gemeinde dargelegt, 1879.

boten werden und erschien in späteren Jahren ihm selbst zu viel. Jedenfalls aber lag ihm nichts ferner als die Entdeckung unserer Tage, daß strenge geschichtliche Forschung und pneumatisches Schriftverständnis Gegensätze seien.

Es ist stets reizvoll, das Werden eines bedeutenden Mannes zu verfolgen. Bei K. sind wir in der glücklichen Lage, im einzelnen zu sehen, wie sich schüchtern die Grundgedanken herausbilden, um dann von Stufe zu Stufe geklärt und schließlich in ihrer vollen Tragweite erkannt zu werden. Schon in seiner Studentenzeit hatte er sich selbständig in Kant und Schleiermacher vertieft, nach einem objektiv-wissenschaftlichen Prinzip gesucht und es nach der Weise der Erlanger Theologie und mit Hilfe der Psychologie in der religiösen Erfahrung zu finden geglaubt. Seine Antrittsvorlesung von 1873 über die religionsphilosophische Anschauung Kants und ihre Bedeutung für die Apologetik gilt dem gleichen Thema. Von Ritschls historischen Studien noch unberührt, läßt sie originale Grundgedanken K.s bereits deutlich hervortreten. Von dem Kant der Aufklärung, der die positive Religion in Vernunftreligion aufzulösen bestrebt sei, wird energisch abgerückt. „Das Heil in seiner von der Hl. Schrift verkündigten, von der ganzen christlichen Kirche bekannten, so und nicht anders beschaffenen Wirklichkeit einer einzelnen, in den natürlichen Zusammenhang eingreifenden Gottestat" bildet die Grundvoraussetzung. Auch an Schleiermacher wird das objektive Moment vermißt, die „Heilstaten Gottes als objektiv-metaphysische Wahrheit". Als eigentlicher Kern der Religion aber erscheint ihm, was Kant nur ein Unwesentliches gewesen sei, „das verborgene Leben der Seele in Gott durch Jesus Christus"; es ist die starke Wurzel, aus der allein zu aller Zeit die schöne Blüte christlicher Sittlichkeit hervorgegangen ist. Welche Bedeutung kann nun bei so völlig veränderter Gesamteinstellung Kants Denken haben? Sie liegt in seiner These, daß die religiöse Frage eine sittliche, die religiöse Ueberzeugung in ihrem Kern eine sittliche Ueberzeugung ist und dadurch nicht bloß in ihrem sittlichen Pathos, sondern auch in dem bedingt ist, was sie vom wirklichen Wissen zu enthalten behauptet und behaupten muß. Der Punkt, wo für Kant die Erscheinung aufhört und das Wesen anfängt,

ist das sittliche Bewußtsein. Alles, was er damit verknüpfen kann, und ginge es selbst über die Grenzen der möglichen Erfahrung hinaus, wird dadurch aus einer Hypothese zu einem Postulat der praktischen Vernunft, zu einer praktischen Gewißheit. Den gleichen Anspruch erhebt aber alles, was so eng mit der Sittlichkeit verknüpft ist, wie die christliche Heilserfahrung. Entweder sie sollte überhaupt nicht sein, oder wir haben es in ihr nicht mit einem bloß subjektiven Vorstellungskreis zu tun, sondern mit einer „der metaphysischen Wahrheit entsprechenden Objektivität". Zwei Aufgaben enthielt dies Programm in sich: den Nachweis des Christentums als einer objektiven Größe von der Ethik aus und die Darstellung des Christentums als einer sittlichen Ueberzeugung, deren Wurzel das verborgene Leben der Seele in Gott durch Jesus Christus bildet.

Aber ehe diese Probleme erfolgreich in Angriff genommen werden konnten, mußte der junge Dozent sich die sichere Uebersicht über den Stand der wissenschaftlichen Probleme und den festen Maßstab eigener Beurteilung schaffen. Bei seinem Bibelstudium hatte sich ihm stets die „grammatisch-historische" Methode bewährt, aber erst jetzt lernte er Baur und namentlich Holsten kennen; sie bekehrten ihn zwar nicht zu den Grundsätzen der Tübinger kritischen Schule, aber er lernte den unersetzlichen Wert methodischer geschichtlicher Forschung und ihre Bedeutung für die Vertiefung des Schriftverständnisses kennen; sein Bruch mit der unhistorischen Inspirationstheorie, welche die Hl. Schrift zu einer bloßen Orakelsammlung mache, wird ein definitiver. Gegenüber der Sicherheit der historischen Methode kam ihm dann die ganze Unsicherheit des dogmatischen Betriebes deutlich zum Bewußtsein. Gerade während der Vorlesung, selbst wo diese die Hörer gefangen nahm, hielt er über sich selbst Gericht ab und empfand, was er vortrug, als nicht genügend begründet; er leitete diese Unsicherheit aus der Verwendung der alten traditionellen Schulbegriffe ab, die man doch nicht mehr rückhaltlos zu handhaben wagte; er fand mehr und mehr diesen Druck der Unsicherheit auch auf der gesamten kirchlichen Arbeit lasten. In dieser Zeit seiner ersten dogmatischen Vorlesungen kam ihm Ritschls genialer neuer Entwurf zu Händen; er sah darin „die Kardinalfragen der christlichen Religion in einer von der theologi-

schen Tradition unabhängigen Weise in Fluß gebracht und eine gründliche Kritik des überlieferten Dogmas von einem positiven kirchlichen Standpunkt aus angebahnt." Für ihn selbst bedeutet Ritschl vor allem den Bruch mit dem theologischen Erfahrungsprinzip und den Rückgang zu Luthers Glaubensgedanken. Ihm selbst galt hinfort jenes Prinzip als ein „gefährlicher Irrtum", weil es den für die wissenschaftliche Forschung grundlegenden Unterschied zwischen äußerer und innerer Erfahrung nivelliert, die göttliche Offenbarung aus dem bestimmenden Platze in der Theologie verdrängt und die Entscheidung dem subjektiven Geschmack ausliefert [1]).

Indes ein gesichertes methodisches Prinzip für die Durchführung der dogmatischen Aufgabe bot ihm auch Ritschl nicht. Luther hatte seinen Glauben an der Hl. Schrift orientiert; wir Heutigen müssen diese historisch verstehen; wie aber lassen sich historisches Schriftverständnis und Benützung der Schrift als autoritative Quelle der Dogmatik miteinander verbinden? Diese Frage hat K. lange bewegt; die Antwort kam ihm ungesucht im Sommer 78 aus der Anwendung des von Kant Gelernten: In der Sphäre des Intellekts darf es eine Autorität nach Art der gesuchten überhaupt nicht geben; sie wäre ein Eindringling, der bekämpft werden müßte. Aber die Glaubenserkenntnis hat ihre Wurzeln gar nicht im Intellekt, sondern im fühlend-wollenden Geist; daher hat hier der Intellektualismus kein Recht; die Lehre darf nie Objekt der Frömmigkeit sein wollen, sondern nur ihr Ausdruck; nicht auf Rechtgläubigkeit kommt es an, sondern auf den rechten Glauben (ebenda S. 26, 35, 42). Aber auch die Hl. Schrift ist ja doch keine Quelle übernatürlichen Wissens, und die göttliche Offenbarung hat nicht die Absicht, dem Unternehmen einer Welterklärung zum Abschluß zu verhelfen (S. 56, 84). Ebensowenig gibt es ewige Vernunftwahrheiten, Vernunftbeweise für Gottes Dasein oder „vernünftige" Moralprinzipien oder überhaupt irgendeine Weltanschauung oder Metaphysik, die man „wissen" könnte, sondern alle Spekulation darüber ist nur Phantasietätigkeit, geleitet durch Werte, letztlich durch eine Idee vom höchsten Gute, von dem in der Geschichte

1) Die Predigt des Evangeliums im modernen Geistesleben, 1879 S. 47, 72 ff.

werdenden Gesamtwert des Daseins und darum, wie jede Wertentscheidung, eine Sache der inneren Freiheit (8, 61 f., 64, 69, 72, 75). Auf diesem Gebiete geschichtlich bedingter Willensentscheidungen haben Autoritäten, d. h. geschichtlich vertretene Ideen des höchsten Gutes, die Gehorsam verlangen, ihren berechtigten Platz. Jeder Mensch hängt in Weltanschauung, Moral und Religion von Autoritäten ab, ja solche sind, soll nicht etwa der natürliche Wille allein herrschen, durchaus notwendig (21, 67, 70 f). Ist die christliche Lehre aber normativ nur insofern, als sie Ausdruck des normativen Ideals der Frömmigkeit ist (35, 46, 95), und ist dieses in der geschichtlichen Gottesoffenbarung, letztlich in der absoluten Offenbarung Gottes in Jesus Christus gegeben, so ist diese Offenbarung die unbedingten Glaubensgehorsam beanspruchende Autorität, das Erkenntnisprinzip der Dogmatik.

Die geschichtlich zu erforschende Bibel ist die Urkunde der göttlichen Offenbarungsgeschichte; die anerkannten Methoden der Geschichtsforschung verbürgen die Gemeinsamkeit der theologischen Arbeit daran (71, 77, 79 f., 86). K. gibt zu, daß auf dem Boden der Geschichte ein Konflikt zwischen Religion und Wissenschaft möglich sei. Aber er urteilt, daß nicht diejenigen, welche in der Erforschung der Geschichte Jesu Christi von der Voraussetzung des christlichen Glaubens ausgehen, mit den Tatsachen in Konflikt geraten, sondern gerade die, von welchen das Entgegengesetzte gilt; sie müssen, sofern sie unbefangen sind, mit dem Zugeständnis schließen, daß sie außerstande sind, diese Erscheinung in der Geschichte „nach irgendeiner Analogie menschlichen Lebens verständlich zu machen". Dies Zugeständnis genügt, um dem religiösen Urteil, daß hier eine Offenbarung Gottes in der Geschichte gegeben sei, seine volle Freiheit der Entscheidung nach den ihm eigentümlichen Wertbestimmungen zu belassen (81 f.). Von der vollendeten Offenbarung aus ist dann die vorbereitende zu beurteilen; auch das apostolische Zeugnis ist nur insoweit zu verwenden, als es dazu dient, den Sinn und das authentische Verständnis der vollkommenen Offenbarung zu erschließen. Dagegen haben religiöse Gedanken, die nur der Sphäre ihrer Zeit entstammen, sog. Theologumena, an dem Autoritätscharakter der göttlichen Offenbarung nicht teil (S. 78 f.). Umgekehrt

hat freilich K. stets darauf gehalten und vielfach [1]) nachzuweisen versucht (womit er m. E. auch im Recht ist), daß das Christentum sich nicht als synkretistische Religion verstehen läßt, daß vielmehr gerade Paulus und das vierte Evangelium die Verkündigung Jesu im Urchristentum aufrechterhalten haben; dabei war er sich, je länger desto weniger, im Zweifel darüber, daß allerdings schon (wenngleich bei Paulus nur in leisen Spuren) die Verschiebung des Evangeliums in der Richtung des hellenischen Denkens ihren Anfang genommen habe (ebenda S. 64 f.).

Mit diesen Gedanken, die zuerst in der Schrift „Die Predigt des Evangeliums im modernen Geistesleben" (1879) zum Ausdruck kam, war die schon in der Basler Antrittsvorlesung angelegte neue Auffassung der Religion zu eigenartiger und bedeutsamer Entfaltung gelangt; insbesondere hatte sich eine methodologische Grundlegung der systematischen Theologie ergeben, die sichere und zielbewußte Arbeit erhoffen ließ. Nun kam über K., dessen persönliches Leben sich inzwischen zu glücklichster Zweisamkeit gestaltet hatte, ein freudiger Schaffensdrang. Zwei wahrhaft geniale Werke, die ihm einen Platz unter den ersten Vertretern seines Faches sicherten, entstammen dem folgenden Dezennium, „Das Wesen der christlichen Religion" (1881, 2. A. 1881) und „Die Wahrheit der Religion" (1888). Beide miteinander führen das Programm von 1879 aus. Um von der Macht der Tradition loszukommen, zugleich aber objektive Fragestellungen zu gewinnen, die gemeinsame Arbeit möglich machen, unterbaut K. seine Untersuchung über das Wesen des Christentums religionsgeschichtlich. Als erster hat er die These verfochten und durchgeführt, der allgemeine Begriff von der Religion (nicht etwa ihr Ideal) sei ausschließlich der Religionsgeschichte zu entnehmen.

Als Ergebnis der (nach den Gesichtspunkten der erstrebten Güter, des Gottesglaubens, des Verhältnisses zur Sittlichkeit und der Offenbarung geordneten) Untersuchung wird zunächst der Satz gewonnen, daß weder die ästhetische noch die moralische, sondern lediglich die natürliche Wertschätzung von Wohl und Wehe den

1) Außer der neutestamentlichen Theologie vgl. namentlich: Jesus und Paulus. Eine freundschaftliche Streitschrift gegen die Religionsgeschichtlichen Volksbücher von D. Bousset und D. Wrede, 1906.

Grundcharakter des Lebens ausmacht; in diesem Triebe nach Erhaltung und Sicherung des Lebens werden dann auch die Anfänge aller Religion (wie überhaupt alles geistigen Lebens) gefunden. Zur Vollendung gelangt die Religion erst da, wo der Mensch seine Seligkeit in einem höchsten überweltlichen Gut, in der Teilnahme am Leben Gottes sucht. Die Sittlichkeit folgt eigenen Gesetzen, doch kann sie ein Moment in der Religion werden, während die Religion selbst mit ihrem überweltlichen Leben der eigentlich herrschende Gesichtspunkt bleibt. Mit der Wissenschaft ist die Religion dadurch verbunden, daß ihre Urteile der Wahrheit gemäß sein wollen. Aber während die Urteile der strengen Wissenschaft ihr einziges Gesetz an den nötigenden Tatsachen der (sinnenfälligen) Wirklichkeit haben, wollen die religiösen Urteile Ausdruck eines unabhängig von uns gegebenen Tatbestandes (der Wirklichkeit Gottes) sein, obwohl, nein, weil sie einem andern, ihnen eigenen Gesetze, dem der Wertbildung folgen; sie wollen also ein wirkliches Erkennen einschließen, das nur unter andern Bedingungen zustande kommt. Die Grundlage der Wirklichkeitserkenntnis bietet hier, wie schon ausgeführt, die Offenbarung Gottes, in der sich das religiöse Heilsgut dem Glauben erschließt. Die seitherige religionsgeschichtliche Forschung hat zwar weiteres, wertvolles Material herbeigebracht, die Methoden verfeinert, neue Gesichtspunkte erschlossen, und auch neue wichtige Fragen sind aufgetaucht. Aber ich kann nicht finden, daß K.s Weise, die Dinge zu sehen, widerlegt oder veraltet sei, meine vielmehr, daß seine durch methodologische Einfachheit und Klarheit ausgezeichneten Gesichtspunkte gerade der gesteigerten Kompliziertheit unserer Betrachtung gegenüber wertvolle Dienste werden leisten können, indem sie davor warnen, über dem Detail die großen Linien zu übersehen.

Die vorgeführten Einsichten, die uns sozusagen einen Leitfaden für das Verständnis der Logik aller religiösen Erkenntnis darbieten, bilden nun die Grundlage für eine von der intellektualistischen Tradition der Theologie völlig unabhängige religiöse Fragestellung, mit der wir hoffen dürfen, der geschichtlich verstandenen Bibel den authentischen Sinn des Christentums entnehmen zu können. Auch hier bildet den beherrschenden Mittelpunkt des Ganzen die Idee des

höchsten Gutes. Dies tritt uns in der Predigt Jesu als prinzipiell himmlisches, überweltliches, nur als Gottes Gabe zu erlangendes Reich Gottes, im Munde der Apostel als der auferstandene und verklärte Christus entgegen, mit welchem im Glauben verbunden die Christen ein in Gott verborgenes Leben führen. Diese Religion ist daher eine wesentlich mystische, von der Welt abgekehrte. Aber die im analogen Falle sonst in der Geschichte erfolgende Anweisung zu mystischer Kontemplation wird hier durch eine ethische, der Welt zugewandte Anweisung ersetzt, denn das Reich Gottes ist zugleich oberstes sittliches Ideal, als solches innerweltlich, in der Wechselwirkung der Menschen, in Liebe zu verwirklichen. Eben diese ethische Kraft des Christentums führt dazu, daß hier die Idee der Versöhnung eine entscheidende Stellung gewinnt. Das unübersteigliche Hemmnis zwischen Gott und den Menschen, das ihre Uebertretungen aufgerichtet haben, kann nur dadurch beseitigt werden, daß Gottes unbegreifliche Liebe in Christus Vergebung anbietet und Versöhnung vermittelt. Wenn so dem Sünder das höchste Gut offenbart, der Eingang zum neuen Leben, verborgen in Gott, eröffnet wird, ist dabei vorausgesetzt die bleibende und wesentliche Beziehung des christlichen Glaubens auf das geschichtliche Personleben des Erlösers, der als Selbstoffenbarung Gottes und somit selbst der Gottheit teilhaftig gedacht werden muß.

So ordnet sich das Christentum in die Religionsgeschichte als Schnittpunkt zweier Entwicklungsreihen ein, indem es in seiner Idee vom überweltlichen höchsten Gute sich der mystischen Religiosität verwandt zeigt, während es durch seine positive ethische Idee den Zusammenhang mit der sittlichen Art der israelitischen Prophetie wahrt. Von denselben Grundgedanken aus versucht K. den religiösen Kern des Katholizismus zu verstehen, in dem er eine mystisch-intellektualistische Interpretation und Umbildung des Christentums erblickt, während der Voluntarismus des reformatorischen Glaubensgedankens die Rückkehr zum genuinen Sinn des Christentums bedeutet. Der großartigen Darstellung des Katholizismus in des Thomas v. Aquino Summa einen gleich einheitlichen und geschlossenen Entwurf evangelischer Gottes- und Weltauffassung entgegenzustellen, ist die noch ungelöste Aufgabe der protestantischen Dogmatik.

Mit diesen Ausführungen (und den hier noch zurückgestellten erkenntnistheoretischen) war die Grundlage für K.s Dogmatik geschaffen, die seit 1897 in 10 000 Exemplaren verbreitet ist. Die innere Einheit und Geschlossenheit dieses Werkes, in dem alles, auch die historischen Bestandteile, ausschließlich auf den Zweck zugespitzt ist, wurde allgemein anerkannt; ebensowenig konnte die charaktervolle Eigenart der Darstellung verborgen bleiben, aber es fehlt doch viel daran, daß die eigentliche Absicht K.s sich durchgesetzt hätte oder auch nur allgemein erkannt wäre. Es ist möglich, daß die überaus knappe Form, in die der gewaltige Stoff gepreßt werden mußte, der Sache selbst hinderlich geworden ist. Indes entsprach doch die Darstellung nicht nur dem Inhalt, sondern auch der Form nach dem, was K. in langjähriger Vorlesungstätigkeit als gereifte Zusammenfassung seiner Gedanken gewonnen hatte, und er nahm Gelegenheit, ihm wichtige Ausführungen in Aufsätzen „Zur Dogmatik" noch zu unterstreichen.

Der entscheidende Gesichtspunkt ist auch hier der methodologische. Diese Dogmatik will Wissenschaft sein und nicht, wie er einst geklagt hatte, eine „geheime Kunst Eingeweihter", in der es sich nur um Geschmacksrichtungen handelt[1]), sondern eine Wissenschaft, wie sie für das Bewußtsein der Theologen überhaupt nicht mehr existiert (Zur Dogmatik 26), die Wissenschaft von dem nämlich, was in Glaubenssachen in der Kirche der Reformation *gelten soll*, von dem, „was wir nach Gottes Wort glauben sollen" (65, 117). Aus feststehenden Prinzipien soll nach den Maßstäben wissenschaftlichen Denkens die Erkenntnis abgeleitet werden (29, 43). Die Prinzipien kennen wir, sie sind in der Autorität der absoluten Offenbarung Gottes in Christus und in der „Logik" der religiösen Erkenntnis gegeben (53). So wenig letztere den wissenschaftlichen Voraussetzungen der protestantischen Orthodoxie entspricht, so ist doch formal K.s Standpunkt der der Orthodoxie, und er hat sich mit Recht gewundert, daß es ihm an jedem Widerhall auf jener Seite gefehlt hat (118). Im Unterschiede zu dem reflektierenden und regressiven Verfahren, das die vorbe-

1) Predigt des Evangeliums S. 2/3.

reitende apologetische Arbeit beobachten muß, um die Prinzipien aufzufinden, soll die Dogmatik rein thetisch, im „absoluten Tone" vorgehen und vortragen, wie der Glaube sein soll (39, 42, 45, 47). „Das Ideal wäre freilich, daß jeder Christ die Wahrheit selbst wieder entdeckte und es ihm inneres Bedürfnis würde, die Worte zu prägen und auszusprechen, die ihm niemand gesagt, die er selber fände, die großen entscheidenden Worte von der Gottheit des Herrn, von dem Gesetz der Sünde in uns, von der Gerechtigkeit allein durch den Glauben, von der Erlösung aus der Welt zum ewigen Leben." Natürlich, so geht es nicht zu, aber doch zeigt die paradoxe Formulierung, wie die Richtung der Arbeit gedacht ist (S. 76 f.). Wer wollte bestreiten, daß die Lösung dieser Aufgabe ein dringendes Bedürfnis der evangelischen Kirche ist! Selbstverständlich hat K. die unermeßliche Schwierigkeit dieser Aufgabe nie verkannt, aber die Aufgabe selbst meinte er unbedingt so stellen zu müssen, und seine eigene Arbeit ruht auf sicherer Methode, unbedingter Gewissenhaftigkeit, umfassender Stoffbeherrschung. Zweifellos hat sie der Kirche den Dienst geleistet, Ungezählten für ihre Verkündigung ein gutes Gewissen und wertvolle Anleitung zu geben. Der Prüfung der kommenden Wissenschaft, ob sein Werk den Grundgedanken auch in vollem Maße treu geblieben sei, kann es ruhig entgegensehen; will sie es besser machen, darf sie an seinem Versuch nicht vorübergehen.

Die Darstellung des historischen Christentums und seiner Glaubenssätze bezeichnet die Aufgabe, die K. als die wichtigste, ja als das definitive Ziel der systematischen Theologie galt, und doch dürfen wir auch an der philosophischen Seite seiner Bemühungen nicht vorübergehen; beides ins volle Gleichgewicht zu setzen, war sein Streben bis in die Jahre seines Alters. Denn er wußte, wie sehr beides zusammenhing und nur miteinander eine volle lebens- und widerstandsfähige Einheit bildet. In der „Wahrheit des Christentums" hat er mit den philosophischen Voraussetzungen abgerechnet, unter denen einst das Dogma entstanden war, der spekulativ-mystischen Denkweise Platos (bzw. des Neuplatonismus) und der rationalistisch moralisierenden der Stoa und hat den Nachweis versucht, daß sie von Kant in ihrer Unhaltbarkeit aufgezeigt und durch

ihre nachkantische Anwendung auf das Christentum vollends diskreditiert wurden. In der von Kant eröffneten Richtung weitergehend, will er den Gedanken durchführen, daß das geistige Leben, einschließlich des Erkennens, im Willen wurzelt; im Anschluß namentlich an englische Vorarbeiten soll nüchterne Klarheit in der Beurteilung und Wertung des Wissens gewonnen und das Wissen ethischem Idealismus ein- und untergeordnet, uneingeschränkte Freiheit der Wissenschaft mit unverkürztem christlichen Offenbarungsglauben verbunden werden. Aus dem Primat der praktischen Vernunft wird das Recht einer praktisch normierten Vernunftspekulation gefolgert, die durch eine Idee vom höchsten Gute bestimmt sein sollte. Der Nachweis, daß die christliche Idee vom Reiche Gottes dieser Vernunftidee entsprach, führte dann zum Postulat, daß ein solches Gottesreich auch wirklich vorhanden sei, daß also eine göttliche Offenbarung dieses herbeiführe. Indes wurde es K. selbst allmählich zweifelhaft, ob er nicht mit der Anerkennung solcher Vernunftspekulation als höchsten Wissens und in der Annäherung der Glaubenserkenntnis an sie zu weit in der alten Richtung gegangen, seinem Grundprinzip untreu geworden sei. Er suchte lange Zeit nach einer einfachen klaren Regel, die gestatte, den neuen Grundgedanken Kants von seinen Ansätzen zum Dogmatismus zu unterscheiden, und als er sie gefunden zu haben meinte, war damit der lebendige Kern zur „Philosophie des Protestantismus“ (1917) gegeben. Längst hatte ihm eine völlige Reform der Philosophie vorgeschwebt. „Die Zukunft der Philosophie liegt nicht in der Metaphysik, sondern in der Philosophie der Geschichte“, so hatte schon sein Programm von 1879 (S. 88) gefordert. Nun sollte die neue Philosophie, die sich in innerer Uebereinstimmung mit dem Glaubensprinzip der Reformation entwickelt, in den entscheidenden Grundzügen charakterisiert werden.

Den Ausgangspunkt bilden naturgemäß aus der theologischen Arbeit des Autors stammende Erwägungen. Die Apologetik kann dem Charakter des reformatorischen Glaubensprinzips nur dann gerecht werden, mithin einheitlichen Charakter nur dann gewinnen, wenn mit dem radikalen Antiintellektualismus völlig Ernst gemacht wird. Aber das ist nur möglich, wenn im geistigen Leben der Gegenwart eine Philosophie zur Herrschaft gelangt, die mit dem In-

tellektualismus bricht. Jede neue Welle dieser geistigen Strömung zwingt die Theologie, sich auf sie einzustellen und gefährdet damit die ausschlaggebende Stellung des reformatorischen Glaubensgedankens und verzögert die Durchsetzung reformatorischen Christentums. Das Christentum bedeutete nicht nur eine neue Religion, sondern eine neue große Lebensform, in der nicht eine Lösung des Weltproblems, sondern eine Ueberzeugung vom höchsten Sinn des Daseins, nicht die Idee eines absoluten Wissens, sondern die Idee der religiös-sittlichen Persönlichkeit die Führung hatte. Unter dem Einfluß mystischer Religion und eines alle Schranken übersteigenden Erkenntnisdranges hatte sich im Griechentum der Gedanke durchgesetzt, daß im Erkennen die höchste Kraft, die Gottähnlichkeit des menschlichen Geistes, gegeben sei und unter der Macht dieses Gedankens ward das Christentum zu seiner katholischen Form ausgebildet; auch dem Protestantismus hat jahrhundertelang keine andere Philosophie zu Gebote gestanden, als eben die zum Katholizismus führende und in ihm ausgebildete, die im Erkennen den Weg zu Gott zu besitzen meint.

Auch heute herrscht in Naturwissenschaft und Philosophie der Intellektualismus so mächtig wie je. Aber nicht an den herrschenden Augenblicksströmungen kann man den Kurs der künftigen Entwicklung beurteilen, sondern darauf kommt es an, wie sich Aufgabe, Fragestellung, Zielsetzung in Wissenschaft und Philosophie gestalten. Nun zeigt die wissenschaftliche Selbstbesinnung, daß Wissenschaft, auch in der Vollendung gedacht, nicht über die Welt hinaus, nicht zu Gott führt. Das hat schon Kant gewußt. Seine Begründung des Erkenntnisprozesses auf die unzertrennliche Bezogenheit von Subjekt und Objekt hat dem wissenschaftlichen Empirismus, einem phänomenologischen Empirismus, die sichere Grundlage geschaffen und wird durch dessen siegreiches Vordringen auf allen Gebieten immer neu bestätigt. Eben damit ist aber auch der Anspruch der Philosophie, daß sie die eigentliche Wirklichkeit erkennen lehre, abgelehnt; denn über andere Mittel, als sie das wissenschaftliche Erkennen besitzt, verfügt auch sie nicht. In diesen zwei aufs engste verbundenen Sätzen erblickt K. Kants bleibenden Fortschritt über alles Vorangegangene. Aber freilich hat Kant der Vergangenheit

sein Opfer entrichten müssen. In seiner „Deduktion der reinen Verstandesformen" als der Bedingungen aller möglichen Erfahrung und in der damit zusammenhängenden Unterscheidung vom Ding an sich und Erscheinung findet K. bereits eine Abweichung von der strengen Linie der Wahrheit, die namentlich bei Kants Nachfolgern zu immer neuen Versuchen geführt hat, dem relativen Erkennen eine Antwort auf absolute Fragen abzugewinnen. Mit dieser absoluten Erkenntnistheorie, die doch nur eine verkappte Metaphysik ist, muß gebrochen werden; sie bedeutet nur einen Umweg auf dem alten Wege zum alten Ziele dogmatischer Philosophie. Die Frage, ob der Logik schöpferische, d. h. Wahrheit schaffende Bedeutung zukomme, ist rundweg zu verneinen. Logik ist nur Technik, nicht Moral.

Nur der Moral ist schöpferische Bedeutung zuzuerkennen, soweit bei Menschen davon überhaupt die Rede sein kann. In dieser Wertung der Moral findet K. den tiefen Sinn der von den Neueren ungebührlich zurückgestellten Kantischen Idee des Primats der praktischen Vernunft; negativ richtet sich diese Idee gegen die dogmatische Philosophie; positiv drückt sie aus, daß sich dem sittlichen Geiste ein Weg zu abschließender Erkenntnis auftue, einer Erkenntnis des Reiches des persönlichen Geistes, des Sittengesetzs als seiner Offenbarung und der sittlichen Weltordnung als seiner Durchführung. Aber in Wirklichkeit reicht die Bedeutung des sittlichen Aktes noch weiter; denn letztlich ruht alles geistige Leben auf einem schöpferischen Akt der Freiheit. Die naturhaften Anfänge der Sittlichkeit wie der Religion und Wissenschaft entstehen allerdings als Mittel zum Leben; aber erst die freie Selbstbejahung dieser Ziele als der eigentlichen Ziele des Lebens erhebt sie auf die Stufe des Geistes; mit der Freiheit aber erhält das Ethische die oberste Stelle in der Selbstbeurteilung des Geistes. Der Geist ist und muß sein immer zugleich eigene Schöpfung dessen, in dem er lebt; darin erweist sich der Mensch als Ebenbild des Schöpfers; jeder geistige Akt der Entscheidung ist hier ebensosehr ein Willensakt wie ein Denkakt. Denn die souveräne Geltung des Geistes stützt sich darauf, daß sie sein soll, daß es nicht anders sein darf!

Damit ist der Sinn der Philosophie gefunden; sie kann nicht mehr lediglich den Abschluß des theoretischen Erkennens und der Wissenschaft bilden, aber ihr fällt trotz der Emanzipation des Wissens wie des Glaubens, die hinfort ihren eigenen schöpferischen Tendenzen folgen, bleibend die zentrale Funktion des Geistes zu; sie hat die Aufgabe, das Gleichgewicht der Kräfte in dem Ganzen des geistigen Lebens zu erhalten bzw., wenn einer der entscheidenden Faktoren, wie im Protestantismus die Religion, eine durchgreifende Veränderung erfahren hat, ein neues Gleichgewicht der Kräfte herzustellen. Den Weg zu dieser neuen Form hat Kant gewiesen, indem er der „praktischen Vernunft", d. h. der Moral und Religion eine selbständige, ja die entscheidende Bedeutung neben dem theoretischen Erkennen gegeben hat. Damit ist dann freilich die Konsequenz gegeben, daß Philosophie, eben weil sie Funktionen in Betracht ziehen muß, die in geistigen Werturteilen erlebt werden, nicht reine Wissenschaft sein kann, sondern die geistige Subjektivität des Menschen in ihr eine entscheidende Instanz ist. Philosophie ist nicht Wissenschaft, kann es nicht sein und muß doch stets wissenschaftlichen Charakter anstreben, weil sie aus dem geistigen Gesamtzusammenhang objektiv argumentiert und stets der Wahrheitsidee unterstellt bleibt; sie löst ihre Aufgabe, indem sie sich zur Selbstbesinnung des Geistes überhaupt gestaltet, d. h. zur Gesamtbetrachtung der in der Geschichte objektivierten Inhalte des geistigen Lebens in Wissenschaft, Moral und Religion. Von der Kunst darf bei diesem Zusammenhange abgesehen werden, da sie kein selbständiges Gebiet des Erkennens ist, also für das Weltanschauungsproblem ausfällt. Aus solcher Selbstbesinnung des Geistes muß eine Zusammenfassung aller geistigen Inhalte zur Einheit des Geistes, eine abschließende Erkenntnis des Wertproblems, folgen.

Heute ist durch den enormen Fortschritt aller wissenschaftlichen Forschung, besonders der Naturwissenschaften, die Einheit des Geistes bis ins tiefste erschüttert; die Einheit kann daher nicht, wie früher, als gegebene Tatsache vorausgesetzt werden, sondern muß als Ziel gelten. Indem die Philosophie die Einheit behauptet, tritt sie daher gesetzgebend auf. Die Einheit kann aber nur von der Religion aus gewonnen werden, weil nur in ihr Erkenntnis und Lebens-

ordnung, die beiden geistigen Hauptfunktionen, zusammentreffen, und weil es Einheit nicht gibt ohne den Gedanken des Absoluten (als Verneinung des Relativen), der ihrem Gebiete angehört. Die Einwände dagegen setzen voraus (was alle Selbstbesinnung ablehnt), daß der Geist nicht sein soll oder doch die Einheit des Geistes nicht gesucht werden soll, sind somit verfehlt. Das Werden der Religion ist selbst ein integrierendes Moment im Werden des Geistes. Freilich bleiben religiöse Sätze Religion, also freie Werturteile, auch wo sie im Zusammenhang des philosophischen Systems auftreten. Nur indirekt erhalten sie eine Verstärkung ihrer Ueberzeugungskraft dadurch, daß sie sich einem geistigen Ganzen zwanglos einfügen, aber zu ihrer Wahrheitsgeltung genügt das nicht. Religion läßt sich nie damit decken, daß man sie als Wissenschaft ausgibt; ebensowenig Wissenschaft damit, daß man auf eine „tiefere Betrachtungsweise", d. h. auf Religion zurückgreift.

Eine neue Erkenntnis des Wesens der Dinge ergibt Philosophie auch dann nicht, wenn sie auf Selbstbesinnung des Geistes beruht, wohl aber vermag sie die Brücke von der Natur zum Geiste und von beiden zum Absoluten zu schlagen und alles Einzelne in einen absoluten Zusammenhang zu stellen. Nicht läßt sich das Absolute selbst deduzieren, wohl aber das Absolute in seiner dem Weltprozeß zugewandten Seite erkennen und die aus dem Glauben geschöpfte Welterkenntnis mit dem Welterkennen überhaupt zur Einheit zusammenfassen. Zwar die Glaubenserkenntnis von der Welt (Schöpfungs- und Vorsehungsglaube) bleibt in sich und geht in die abschließende philosophische Erkenntnis nicht ein, Analoges aber gilt von der heutigen Wissenschaft und ihren Einzeltatsachen. Dagegen gehören evangelischer Glaube und empirische Wissenschaft in der Einheitsbetrachtung zusammen und erweisen sich als notwendige Glieder eines größeren Ganzen des persönlichen Geistes.

Während die Ueberlieferung den endlichen Geist als fertig betrachtet und nur durch seinen Abfall eine Geschichte sich verwirklichen läßt, spricht die Grundthese der neuen Auffassung von schöpferischen Kräften in der Geschichte. Als Ziel erscheint das Werden persönlichen

Geistes. Damit tritt die Erkenntnis des geistig-geschichtlichen Lebens in den Mittelpunkt der Philosophie; sie bildet darin etwas wie einen Uebergang von der Naturerkenntnis zur Gotteserkenntnis; denn letztere gehört ihrer Art nach mit dem Verständnis der Geschichte, das wir vom eigenen Innern aus gewinnen, zusammen; aber auch die Wirklichkeit der Natur und ihr Verständnis gewinnen wir letztlich nur von der Wirklichkeit des Geistes aus. So ergibt sich, vom Subjekt aus gesehen, eine wohlgegliederte Einheit, die sich um den Mittelpunkt des Geistes gruppiert. Die objektive Einheit, die sich unter dem Gesichtspunkte des Glaubens wie des Wissens als ein Sein des Ganzen darstellt, tritt in der Philosophie unter den Gesichtspunkt des Werdens, der Entwicklung. Indem wir in der Geschichte naturhafte Ansätze durch die schöpferische Tat der Freiheit über sich selbst hinaus zu neuen geistigen Bildungen gesteigert finden, tritt uns darin das Werden persönlichen Geistes selbst entgegen. Die Natur aber begreifen wir als Vorgeschichte des Geistes, als ein Werden des menschlichen Leibes, seiner Naturbedingungen und damit des Bodens für die Entstehung des endlichen Geistes. Eine Entwicklungsgeschichte als Resultat der Naturwissenschaft gibt es nicht, wohl aber macht philosophisch nur eine vom Zweckgedanken, d. h. vom Geiste beherrschte Entwicklung das Werden in der Natur verständlich.

In diesem neuen Entwurf der Philosophie bilden der Glaube der Reformation, die empirische Wissenschaft und Kants innere Begrenzung des Erkennens sowie sein Primat der praktischen Vernunft die Hauptansatzpunkte. Es ist sehr bedauerlich, daß infolge der Ungunst der Zeiten dem Entwurf K.s die eindringende Erörterung, auf die er durch die Kraft seiner Gedankenführung wie durch das Gewicht der Probleme, die er aufwirft, Anspruch erheben darf, noch nicht in ausreichendem Maße zuteil geworden ist. Wenn, wie K. selbst völlig klar sah, irgend etwas, so bedarf freilich dies neue Programm der Zusammenarbeit vieler, um die wichtigen und fruchtbaren Gedanken sicherzustellen, notwendig vorhandene Unzulänglichkeiten auszugleichen und zu verbessern. Wie immer die theologische und philosophische Forschung der nächsten Zukunft sich gestalten mag, daran läßt sich nicht zweifeln, daß gemäß der inneren Not-

wendigkeit der Sache die von K. erwogenen Probleme wieder erneut in den Vordergrund treten werden, und daß seine Lösungen in ihrer methodischen Klarheit und Konsequenz, erneut erwogen, den Weg zur Bewältigung schwerer Fragen weisen werden. Sicher bleibt, daß die Reformation den Eintritt einer neuen Lebensform der christlichen Religion in die Geschichte bedeutet, und daß diese Form allen Widerständen zum Trotz, die heute manchen verwirren mögen, sich als lebenskräftig bewähren und machtvoll durchsetzen wird. Unter den Namen derer aber, die dem Protestantismus zur Selbsterfassung seines Wesens und seiner geistigen Bedingungen verholfen haben, wird der Name Julius Kaftans unvergessen bleiben.

Martin Luther und die evangelische Religionsphilosophie der Gegenwart.

Von

Professor D. Karl Bornhausen in Breslau.

Die Behauptung, daß Luther eine Bedeutung für die Philosophie habe, ist heutigen Tags ungewohnt und unerhört. Der Reformator wird allein als der Neubildner einer Glaubensvorstellung angesehen, die zum Kern einer neuen Konfession wurde. Sein einziges Anliegen war die Befestigung und Ausbreitung eines sicheren Erlösungsbewußtseins. Diese Ziele aber sind dogmatisch und pädagogisch, organisatorisch und kirchlich; mit Philosophie haben sie nichts zu tun.

Eine solche Auffassung setzt voraus, daß Luther zur Welt eine schlechthin kulturkritische ablehnende Stellung eingenommen habe. Und es lassen sich aus seinem Leben und seinen Reden genug Momente zusammentragen, die der Askese und Weltverneinung, weltfremder Mystik und der Verachtung von Vernunft und Wissenschaft Ausdruck geben. Wenn aber in diesem Verhalten sich die Aufgabe Luthers erschöpft hätte, so wäre kaum eine Sekte, geschweige denn eine Kirche, eine Volkskirche, aus seinem Wirken hervorgegangen. Luther war vielmehr der Führer der Bildung seiner Zeit, er umschloß in seinem Wesen die Geschichte und Gegenwart seines deutschen Volks, er besaß eine weit überragende Kenntnis der Geschichte des Christentums und der christlichen Kirchen, auch die Philosophie der Alten und des Mittelalters war ihm geläufig. Und wenn er auch alle diese kulturgeschichtlichen Gegebenheiten nicht für zentral hielt, so war er doch weit davon entfernt, sie vernichten zu wollen.

Denn der Mensch muß für seinen Glauben irgendwelche Gefäße haben, in denen er das Heilige faßt.

Damit ist die religionsphilosophische Form für Luthers christliche Ueberzeugungen gegeben, wenn auch ihre Wichtigkeit bei Luther sehr zurücktritt. Nicht das Denken vom Glauben ist ihm bedeutsam, sondern der Glaube selbst. Da aber der Glaube für den Kulturmenschen nicht nur Glaubensgefühl, sondern zugleich Glaubensgedanke ist, war auch für Luther das Denken über den Glauben unvermeidlich. Und gerade dieses eben nicht herzerfreuende, vielmehr als notwendiges Uebel erscheinende Geschäft nennt man Religionsphilosophie.

In der Zeit der Reformation, in der man von Religionsphilosophie weder etwas wußte noch etwas hielt, traten doch schon zwei Momente der neuen Glaubensstellung im Kulturdenken Europas deutlich hervor. Die scholastische Metaphysik hatte die Kraft gehabt, die Objektivität der Religion mit der Subjektivität der Wissenschaft zu decken. Daher war Religion eine Wissenschaft, und die Philosophie fand in der Theologie ihre objektive allein gültige Ueberbauung und Sicherung. Der Gott, der das ens perfectissimum sachlichster Realität und Existenz ist, ist zugleich der Gott, der sich in unserer Seele offenbart. Ein unausweichlicher Kausalgedanke verbindet die Objektivität Gottes mit dem subjektiven Glauben. Daher verliert der Glaube seine Individualgestalt, er wird zu einer allgemeingültigen Theorie, einer logisch gültigen Lehre. Philosophie von der christlichen Lehre als Wissenschaft ist möglich. Allerdings hat solche Religionsphilosophie nur propädeutischen Charakter; aber nicht unwesentlich ist es, daß eben doch der christliche Glaube auch als Wissenschaft möglich ist. In dieser zwar sehr anspruchsvoll klingenden, sachlich aber sehr bescheidenen Stellung hält sich Religionsphilosophie in der katholischen Kirche und Lehre als eine Hilfswissenschaft für Fundamentaltheologie und Dogmatik [1]).

Zu diesem Objekt-Denken steht Luthers Glaubensauffassung im Gegensatz. Er hatte erlebt, daß alle objektive Setzung Gottes

1) Vgl. meinen Aufsatz über Katholische Religionsphilosophie, Christl. Welt 1926 Nr. 11 Sp. 542 ff.

durch Vernunft und Wissenschaft das menschliche Herz nicht beruhigen kann. Der Rationalismus des Mittelalters, die schier fehlerlosen Denksysteme der Scholastik zerbrachen an dem subjektiven Schuldgefühl und der Gnadensehnsucht des Mönchs. Weder die Theorie noch die Praxis, weder die Objektivität der Lehre noch die der Werke hielten Stand vor dem neuen religiösen Subjekt-Gefühl. Es ist klar, daß sich der neuzeitliche Subjektivismus der Religion bei Luther erst langsam andeutet; ihm selbst ist diese kopernikanische Drehung im Glaubensdenken nicht voll bewußt geworden. Des Objektiven blieb ja genug: die Offenbarung Gottes in dem inspirierten Wort der Heiligen Schrift. Aber indem Gott selbst nicht mehr als metaphysisch objektiv gedacht und vorhanden ist, sondern als religiös subjektiv erlebt und geglaubt wird, ist eine im Grunde neue Denkweise der Religion in Europa eingeschlagen. Wir stellen diese Tatsache in den allgemeinen Rahmen der Philosophie durch die Erinnerung an die Neubelebung Platons im deutschen Humanismus. Von Nikolaus von Cusa über Descartes und Leibniz zu Kant und Schleiermacher führt dieser Weg. Wenn auch die heutige Schleiermacherforschung wohl einsieht, welche Klarheit Schleiermacher in der Religionsphilosophie aus Platon geschaffen hat, so kann sie doch einen prinzipiellen Gegensatz zwischen ihm und Luther im theoretischen Denken nicht feststellen. Der deutsche Frühidealismus, Lessing und Herder, Hamann und Jacobi, haben für den jungen Luther viel Verständnis gehabt und sich religionsphilosophisch als seine Fortsetzer gefühlt. Der Immanenzgedanke wird auch für die Religion verbindlich[1]).

Damit ist in Luthers religiösem Denken auf ein zweites Moment der Kritik aller bisherigen Dogmatik hingewiesen. Er gewinnt wieder das Fundament des christlichen Glaubens innerhalb des geschichtlichen Seelenlebens. Die Metaphysik des Mittelalters hatte dem denkenden Menschen alle Möglichkeit genommen, sich innerhalb des geschichtlichen Geisteslebens des christlichen Glaubens wohl zu fühlen. Die wichtige Lehre von der Tradition, der Metaphysik der Geschichte, war in alleiniger Herrschaft der Kirche; sie

1) Vgl. die gute Schrift von W. Bruhn „Vom Gott im Menschen". Gießen, Töpelmann 1916, 64 S.

bestimmte, was aus Bibel und Tradition zum Glauben gehörte. Der Geist also wehte nicht, wo er wollte, und der Denker war auf die kirchlich-dogmatisch bestimmten Objekte: Kultusmystik und Dogmenrationalismus als Quellen seiner subjektiven Frömmigkeit hingewiesen. Luther macht sich in jahrelangem kritischem Denken von dieser Beschränkung des persönlichen Lebens in und mit der Geschichte los. Er versteht mehr und mehr, wie sich all unser Glauben und Denken in den geschichtlich gegebenen Grenzen vollzieht. Zeit und Raum sind für das Neue Testament ebenso da wie für die Schloßkirche in Wittenberg. Die Menschen, die Gott suchen, müssen ihn in den Geistesformen suchen, die ihnen aufgezwungen sind. Und nicht in Lateinisch kann das deutsche Volk beten, sondern nur in dem deutschen Volkston, der ihm als Form der Offenbarung gegeben ist. Nicht in der Nachäffung antiken Lebens und des Urchristentums kommt der Herr, sondern in den rüstigen ethisch-religiösen Aufgaben, die ein von Jesus in diesem Aion berührtes Volk sich setzt. Der Herr, der dem deutschen Volk der Reformation Führer ist, ist der geschichtliche Mensch Jesus, dessen wunderbare Lebenswirklichkeit Luther auf dem Reichstag zu Worms neben sich hatte, und der ihm auf der Wartburg die Feder führte.

Daher hat Luther in drei noch längst nicht gelösten Problemen der evangelischen Religionsphilosophie den Sinn und die Aufgabe gestellt: 1. die Sprache der Religion; 2. die Ethik des Christentums; 3. der geschichtliche Erlöser.

1. Die neuzeitliche europäische Philosophie hat es so gewollt, daß die Sprache als ein Hilfsorgan der menschlichen Vernunft angesehen und ihr im ganzen ästhetische Bedeutung zugewiesen wurde. Die Großleistungen der europäischen Sprache auf dem Gebiet profaner Dichtkunst haben diese Ueberzeugung vermehrt. Sinn der Sprache scheint zu sein, einen klaren Gedanken in klangvoller Form unter den Menschen auszutauschen und dadurch seine Vertrauenswürdigkeit zu sichern. Da die Religion stets einen Inhalt hat, dessen Glaubwürdigkeit zweifelhaft ist, muß sie sich einer besonders ästhetischen Sprache befleißigen. Das erscheint schon in der antiken Religion, in der die Griechenrhetorik die leer gewordene Religion

noch Jahrhunderte lang füllte. Es erscheint ebenso in der deutschen Klassik, wo neben Schiller und Goethe nur Dichternaturen wie Hölderlin, Novalis, Schleiermacher die Religion unter den Gebildeten erhalten konnten. Mit Recht wird daher Schleiermacher als der künstlerisch begabte Philosoph anerkannt, der die deutsche Sprache der Religion am engsten mit der Aesthetik verbunden hat. „Das Ineinander und Gegeneinander von ‚Sinn' und ‚Bild' gehört zu den Wesensbedingungen des Religiösen .... Eben dies bezeichnet die Grundrichtung des Aesthetischen, daß hier das Bild rein *als solches* anerkannt bleibt, daß es, um seine Funktion zu erfüllen, nichts von sich selbst und seinem Gehalt aufzugeben braucht" [1]). Ernst Cassirer erweist daher in seiner „Philosophie der symbolischen Formen" die innere Zusammengehörigkeit von Religion und Sprache im Aesthetischen und sieht in der möglichsten Vollendung der ästhetischen Sprachform den Doppelsinn der Religion als Bild und Wirklichkeit erfüllt.

Es fragt sich, ob das religionsphilosophische Problem des Evangeliums in Deutsch damit richtig gestellt ist. Wir sehen in Europas Völkern die Nationalsprachen in engem Zusammenhang mit der Religion sich vollenden. Italien hat an Dante seinen Sprachschöpfer, der mit der Sprache zugleich die italienische Frömmigkeit im Mitteltalter zurückhält. Die damalige Sprachkultur war der Religionskultur ästhetisch weit vorausgeeilt und überlegen; die Gegensätze von primitivem Glauben und ebenso primitiver Religionsablehnung in Italien erklären sich daraus. Vor 1914 waren in keinem Land die Kirchen so leer wie am Sitz des Papstes.

Frankreich bekommt seine klassische Sprache durch Pascal; und er schenkt ihm zugleich die einzige große französische Religionsphilosophie. Mag Pascals Glaubensauffassung noch so sehr verketzert werden, mag man ihn und sein Werk periodisch neu verdammen, solange der Franzose sein modernes Französisch spricht, wird die Religion Pascals Ausdruck der französischen Frömmigkeit bleiben. Der Dichter Sully Prudhomme, der Philosoph Boutroux haben das in unseren Tagen unbeabsichtigt erwiesen. Und auch ein streng

1) Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, II. Das mythische Denken, 1925, S. 319 f.

katholischer Forscher wie Brémond muß sich davor beugen, wenn er nicht sein eigenes in wirklich Pascalschem Sprachgeist mit feinster psychologischer Einfühlung geschriebenes Werk über die Geschichte des religiösen Gefühls in Frankreich gefährden wollte.

England bekam seine Sprache der Religion durch Milton und John Locke. Der Gedanke von der Vernünftigkeit des Christentums, der seitdem die englische Religion wesentlich beherrscht, ist bedingt durch das klassische klare Englisch, in dem Dichter und Philosoph die Fragen der Bibel und der Weltanschauung behandelten. Die Tatsache des Irrationalen in Geschichte und Natur haben Shakespeare, Milton, Locke mit der gleichen sachlichen Wahrhaftigkeit behandelt und ermöglicht, daß ein George Fox, eine Elizabeth Fry, ein William Booth in demselben Englisch ihren religiös-ethischen Aktivismus und ihre Inspirationen kleideten, in dem jene englischen Klassiker ihre klare Weltanschauung darlegten.

So meistert die Sprache unsere Seele, und zwar nicht ästhetisch. In England, aber auch in Frankreich bei Pascal wird dieser Verdacht hinfällig. Vielmehr scheint es, als ob die Sprache selbst Trägerin und Verbreiterin religiösen Wesens sei.

Bei Luther und seinem Deutsch wird diese Möglichkeit zu hoher Wahrscheinlichkeit. Zunächst ist äußerlich festzustellen, daß Luther seine Sprache nicht ästhetisch wollte, und daß sie nicht ästhetisch ist. Deutsch ist keine ästhetische Sprache, ihre Musikalität entwickelt sich sehr langsam, hat bei Goethe ihre erste Höhe erreicht und arbeitet bislang vergeblich auf neue ästhetische Ziele zu. Dagegen hat Luther beobachtet, daß das Deutsch eine eigentümliche Angemessenheit für den religiös-christlichen Gedankenschatz habe; den deutschen Theologen war das bis zu ihm fast ganz entgangen. Ausnahmen wie Tauler, Berthold v. Regensburg bestätigen die Regel. Luther selbst hat sich mit starker Einseitigkeit auf den Gebrauch der deutschen Sprache als Seelensprache, religiöser Sprache geworfen und im Alter die lateinische Ausdrucksform bewußt vernachlässigt.

Ein so ungeheurer Vorgang wie der, daß ein Volk eine Sprache der Religion und damit eine eigene Seele bekommt, ist von derartigem Ausmaß, daß weder Freund noch Feind unter den Zeit-

genossen dafür kompetent sind. Trotzdem merken wir an Luthers Auseinandersetzung über das Dolmetschen, daß sowohl er wie seine Gegner sich der Tatsache: neue Sprache heißt neue Religion, bewußt sind. Ueber die Uebersetzung von Röm. 3, 28 „allein durch den Glauben", während doch „allein" nicht im Urtext steht, ist ein merkwürdig großer Lärm damals entstanden, so daß Luther 1530 in dem „Sendbrief vom Dolmetschen" mit einer klassisch-urtümlichen Sprachgewalt sich verteidigt. Dabei tut er mit keinem Wort des ästhetischen Wertes seiner Uebersetzung Erwähnung. Sondern zwei Forderungen hat er: die Religionssprache muß von dem gemeinen Mann, der Mutter, dem Kind verstanden werden können; sie muß dem Gefühl, der Seele des Volks entsprechen. Was er da über den Gruß: „Du gebenedeite unter den Weibern, die du bist voll Gnaden" kritisch sagt, ist die kühne Behauptung, daß man als Deutscher in einem solchen Undeutsch nicht fromm und heimisch sein könne. „Und hätt ich das beste Deutsch hie sollen nehmen, so hätte ich den Gruß also verdeutschen müssen: „Gott grüße dich, du liebe Maria". Wer Deutsch kann, der weiß wohl, welch' ein herzlich frei Wort das ist: du liebe Maria; der liebe Gott."

Vor der Tatsache, daß durch Luther der Deutsche seine Volkssprache als Sprache des Evangeliums gewann, hat sich die römische Kirche bald beugen müssen. Aber es war zu spät. Das sprachliche Selbstbewußtsein hatte sich tief mit dem Geist des Neuen Testaments geeint und die nationale Sprache mit diesem religiösen Inhalt wurde zu einer Spaltung in der christlichen Seele der Deutschen. Das wäre nicht nötig gewesen, kam aber dadurch, daß der Fremdgeist Roms nicht erkannte, daß die religiöse Seele, nicht die politische Seele im Deutschen lebendig geworden war. Eine politische Seele hat der Deutsche in seiner Sprache heute noch nicht, aber er hat eine religiöse Seele in Deutsch; und die ist auch gar nicht konfessionell gespalten. Joseph Wittigs „Leben Jesu in Palästina, Schlesien und anderswo"[1]) ist deutsches Christentum, in deutscher Sprache allein möglich. Man übersetze doch einmal das in Kirchenlatein! Aber gerade Wittig hat es erfahren müssen, daß

1) Neu herausgegeben bei L. Klotz, Gotha 1927, 2 Bde. geb. M. 12.—.

auch heute noch der Großmacht der christlichen deutschen Volkssprache der Kampf angesagt wird. Jedoch in diesem Kampf siegt Luther: solange das deutsche Volk das deutsche Evangelium in Luthers Sprache spricht, ist der deutsche evangelische Seelentypus unausrottbar; denn er ist als deutscher ursprünglich, während der katholisch-deutsche Typ nachgeboren ist. Das beweist ja gerade Wittig.

Die religiöse Schöpferkraft der deutschen Sprache zeigt sich bei Luther am häufigsten in der Bibelübersetzung. Es ist, als ob die deutsche Seele noch der Anlehnung bedürfe, wenn sie eigenes schaffen will. Und Luther hat oft in den Bibeltext hinein Eigenes geschaffen: z. B. bei den Einsetzungsworten des Abendmahls. Daneben aber gelingt es Luther in eigenen Schriften: Freiheit eines Christenmenschen, Großer Katechismus, Erklärungen zum Apostolicum und zum Vaterunser deutsche Satzfolgen zu schaffen von unfaßlicher religiöser Kraft. Wenn in dem Brief an den Grafen Ludwig zu Stolberg über den Bilderſturm plötzlich der Satz steht: „Fürwahr der rechte göttliche Dienst liegt inwendig, im Vertrauen und Lieben," so kann man lange darüber nachsinnen, daß dieser Satz weder schön noch besonders geschickt ist. Man könnte das heute wie damals gewandter sagen, aber frommer kann man es nicht sagen. Luthers Seele ist da drin.

Martin Luther schreibt 1530 an seinen Vater Hans, der schwer krank ist, also gewiß ganz persönlich und privat:

> Indeß bitt ich den Vater, der euch mir zum Vater geschaffen und gegeben hat, von Herzensgrund, daß er euch nach seiner grundlosen Güte woll stärken und mit seinem Geist erleuchten und bewahren, damit ihr erkennet mit Freuden und Danksagung die selige Lehr von seinem Sohn, unserm Herrn Jesu Christo, zu welcher ihr auch jetzt durch seine Gnad berufen und kummen seid, aus dem gräulichen vorigen Finsternis und Irrtumen, und hoffe, daß seine Gnade, so solch Erkenntnis euch gegeben und sein Werk damit in euch angefangen hat, werde es bis zu End in jenes Leben und auf die Fröhlich Zukunft unsers Herrn Jesu Christi bewahren und vollbringen [1]).

Man merkt diesen Worten gewisse Vorbilder an, paulinische Rhetorik, dazu ganz aktuelle Polemik; und doch liegt über diesen

1) Luthers Deutsche Briefe, Ausgabe Langewiesche-Brandt, Leipzig 1917, S. 155.

deutschen Sätzen ein Geist zeitloser Wahrheit. Es wird dem Philosophen in diesen Worten ziemlich viel zugemutet, eine Metaphysik, deren Ideengehalt vielen Tausenden sehr problematisch ist. Wenn aber in Deutsch diese mannhaften, graden, klaren Worte Luthers erklingen, dann reagieren wir ganz spontan mit dem Ruf: „Das ist ja wahr! Darauf ist Verlaß in Leben und Tod!" Wir haben doch selbst in der trostarmen Zeit des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart deutsche Männer gehabt, die das Wort des deutschen Evangeliums so handhabten, daß es unmittelbare Wahrheit war; Theologen sind das in den seltensten Fällen; zuweilen Philosophen: Nietzsche; zuweilen Politiker: Friedrich Naumann, oder ein Feldherr: Hindenburg zum Sedanstag 1918; auch durch Bismarcks Größe kann die evangelische Sprachwucht des Deutschen nicht geschmälert werden. Vielleicht versteht sich daraus in etwas die Heldenverehrung der Deutschen; ihre Sprache ist Religion, und Sprache ist zugleich Schöpfung der Person. Daher die tiefe Forderung des deutschen Charakters, daß man nur die Wahrheit sage. Es läßt sich in Deutsch sehr schlecht lügen und gehört lange politische Uebung dazu. Religion ist Wahrheitsschöpfung, die deutsche Sprache ist Wahrheitsgestaltung; beide gehören seit Luther zusammen. Die metaphysische Deutung dieses Verhalts ist die eine Aufgabe der evangelischen Religionsphilosophie: deutscher Christenglaube als Sprachschöpfung.

2. Ueber der polemischen Auseinandersetzung mit katholischer Werkgerechtigkeit und der lauten Betonung des Glaubens allein hat die evangelische Theologie zu allen Zeiten vergessen, daß Luther den Neubau der christlichen Sittlichkeit in Europa vollzogen hat. Die geschichtsphilosophische Betrachtung Ernst Troeltschs im Anschluß an Schleiermacher hat der Einsicht über Luthers ethisch-religiöse Bedeutung Bahn gebrochen; dabei ist es wichtig, daran zu denken, daß der Gegner Troeltschs, Karl Holl, die gleiche Erkenntnis mit wissenschaftlicher Schärfe und im Einzelbeweis vorgelegt hat.

Wir finden in Luthers Ethik deutlich die Anknüpfung an die altisraelitische Religionsphilosophie. Der ethische Monotheismus der Propheten ist Luthers seelische Lebensform und zwar gerade in der reformatorischen Deutung, daß der Mensch vor Gott schlecht-

hin unwürdig und schuldig sei. Die Selbstverwerfung des Menschen, weil Gott den Menschen verwerfen muß, ist die paulinische Steigerung des Gerichts Gottes über den sündigen Menschen, dessen Verkündigung die israelitische Seele von der Paradieses- und Sündflutlegende bis zum geschichtlichen Exil durchzittert. Und was Israel der europäischen Religionsseele dabei schuf und hinterließ, war der Glaube an den persönlichen Gott als der rein ethischen Persönlichkeit. Die Dynamik des einen, einigen und einzigen Gottes in der scharf umrissenen Gestalt der Person, die der Vollender des Prophetismus, Jesus, durch den keineswegs neuen, sondern traditionellen Vaternamen ihr gab, ist Luthers Religionsvorstellung zu eigen. In dem ethischen Pathos der Propheten und der Psalmen lebt Luther; der Schrei „Aus tiefer Not" Ps. 130 ist der Aufruf zu neuer christlicher Sittlichkeit in Europa; er klingt wieder in Kant, Schiller und Fichte. Es gibt kein deutsches Volk ohne das Erbe der persönlichen Gottesvorstellung. Das dankt Luther und damit unsere Zeit der jüdischen Religionsphilosophie, die durch die Jahrtausende mit unentwegter intellektueller Kraft für die ethische Gottesvorstellung als Persönlichkeitsvorstellung eingetreten ist. Und darin beruht der Grund, daß die kritische evangelische Theologie immer viel mehr mit der israelitischen Religionsphilosophie als mit der katholischen hat anfangen können. Das ist nämlich ganz echt und gut lutherisch, wie die wissenschaftlich-kritischen Theologen überhaupt die allein konsequenten und rechtgläubigen Lutheraner sind.

Aus diesem nahen seelischen Bezug zur alttestamentlichen Sittlichkeit, die Luther vor allem in der Psalmenvorlesung 1513 bis 1515 gewinnt, entsteht ihm der ausgeprägte Instinkt gegen die römisch-katholische Sittlichkeit. Denn diese orientiert sich nicht nach dem überrationalen heteronomen Befehl Gottes, sondern nach der sittlich-irdischen Praxis, wie sie die Ideenmoral des Aristoteles im Spätgriechentum dargestellt hat. Schon in der Römerbriefvorlesung 1515—16 ist der Kampf gegen die Tugenden der Heiden aufgenommen; der ethische Rationalismus des Stagiriten wird verspottet und das ganze Problem der Willensfreiheit, wie es das Mittelalter und der Humanismus pflegte, vernichtet. Dabei weiß Luther wohl, daß ein Stoiker mit seiner ethischen Anständig

keit dem edlen Menschentum näher steht, als irgendein christlicher Lump, der das paulinische „Wir sind allzumal Sünder" psalmodiert. Der Sinn des Pecca fortiter ist ganz eindeutig geklärt; es ist keine Aufforderung zum Sündigen, sondern der tröstliche Zuruf: Gott hat so viel Gnade, daß keine Sünde vor ihm bleibt! Wieder die Psalmenfrömmigkeit Ps. 103:

Der dir alle deine Sünde vergibt
Und heilet alle deine Gebrechen;
Der dein Leben vom Verderben erlöset,
Der dich krönet mit Gnade und Barmherzigkeit;
Der deinen Mund fröhlich machet,
Und du wieder jung wirst wie ein Adler.
Barmherzig und gnädig ist der Herr,
geduldig und von großer Güte!

Das ist neue Sittlichkeit in neuer Verkündigung. Und diese hat nun freilich auf die katholischen Deutschen so stark gewirkt, daß in dem sittlichen Verhalten des christlichen Deutschen ein Gegensatz zwischen evangelischer und katholischer Moral nicht mehr auftritt. Besinnen wir uns aber auf die Grundsätze, so wird die Unvereinbarkeit von Jesuitenmoral und evangelischer Moral sofort klar. Und der Katholik Pascal hat diesen Abstand nicht weniger frei gelegt als der evangelische Theolog W. Herrmann [1]). Gerade heute nach Rückkehr des Jesuitismus in das deutsche Volk ist wieder deutlich, wie dessen Rationalismus, seine öde Zweckmoral das Leben verplattet; der evangelische Glauben dagegen vertieft das sittliche Handeln, indem es seinen Grund in Gott jenseits aller Vernunft verlegt.

Daher ist es ganz unverständig zu meinen, der 103. Psalm habe doch in der katholischen Frömmigkeit des Mittelalters auch seine Stätte gehabt. Denn wir merken eben nicht, daß er das Europa des Mittelalters revolutioniert und reformiert hätte. Luther aber vermag es, seinen Lebenskreis von dem Egozentrismus der Sittlichkeit zu lösen. Mitmenschen und Mitwelt, die Güter und Werte der Erde sind eben nicht um der Menschen willen da. Gott ist das

1) W. Herrmann, Römische und evangelische Sittlichkeit, 1901².

Zentrum; und alles Tun und Lassen des Menschen strebe nur auf ihn, wie es auch von Gott ausgeht.

Von hier aus ergeben sich für die ethische Religionsphilosophie des Protestantismus die seltsamsten Erleuchtungen. Der Kampf gegen die Werkgerechtigkeit bekommt seinen Sinn, weil ja die guten Werke sich immer bloß um die Menschen drehen. Die Ehre Gottes kann nicht durch autonome Ethik gewahrt werden. Die prinzipielle Antithese gegen den Calvinismus kündigt sich hier an. Die Theorie vom allgemeinen Priestertum aber vollendet die Wendung im europäischen Denken: indem der Mensch der Herr aller Dinge wird und nur Gott untertan, wird er der Knecht eines jeden Mitmenschen, der Liebe und Hilfe von ihm heischt. Aus dem heteronomen Selbstbewußtsein der Gotteskindschaft kehrt der Fromme im gleichen Moment zurück in die relative Autonomie der freien Pflichterfüllung. Hingegebenheit, abhängige Freiheit, frei sein von allem und zu allem, abhängig sein nur von Gott und seinem Sohn, dem Menschen der Geschichte! Es ist ein ethischer Rhythmus von tiefster Lebendigkeit in diesen lutherischen Paradoxien. Die Sittlichkeit baut sich nicht neu in ethischen Ideen, sondern in dem leidenden und kämpfenden Tatleben von miteinander Gott suchenden Menschen.

So steht aus Luthers Glaube das erste Merkmal der neuen christlichen Tat da: die Beugung unter das Unbedingte. Das Gesetz Gottes wird in seiner Ueberordnung über alles Gesetz der Natur erkannt und die evangelische Passion als opferndes Leiden erkannt. Wenn man die Ethik Kants und Schillers mit ihrer Unterwerfung unter das unbedingte Gebot Gottes, mit der Kunde von der Würde des Gehorsams (Die Johanniter, der Kampf mit dem Drachen!) erfaßt hat, wird man staunend die Kontingenz der ethischen Kräfte verstehen, die die Deutschen in dieser Analogie haben.

Das Ergreifen des Gesollten als göttlichen Befehls mit voller Willensfreudigkeit ist ein Akzent, den Luther hatte und der Kant abgeht. Das hängt mit an der calvinistischen Tradition Kants. Aber Schiller hat den freudigen Willen, der den Deutschen zu jenem energischen Tatmenschen macht, den wir schon überzüchtet in Fichte vor uns haben. Man sollte die Goethesche Heiterkeit des

Aktivismus dabei nicht übersehen: sie stammt aus dem Pietismus; und der verstand Luther so übel nicht. Wieder eine große Linie des deutschen christlichen Charakters [1]).

Das Schaffen aus dem persönlichen Freiheitsgefühl ist das weitere Kennzeichen der Lutherischen Ethik. Nicht eine Theorie von Willensfreiheit, nicht ein Rationalismus ist gemeint. Sondern jene seltsame freie Originalität, die im deutschen Leben Mensch neben Mensch und Tat neben Tat stellt. Und alles ist nebeneinander, oft widereinander, schließlich aber doch miteinander. 1813, 1914 sind Denkmäler einer Volksfreiheit von so unerhörtem Ausmaß, daß uns ja noch völlig das Urteil dafür fehlt. Für 1813 sagt z. B. Lütgert: das kommt von der pietistischen Orthodoxie; ein Katholik wird sagen: das kommt aus der romantischen Renaissance des Katholizismus. Und ein deutscher Idealist wird sagen: das kommt von Lessing und Schiller. Das ist echt deutsch, originell, und Recht haben alle. Sie könnten sich einigen in der Erkenntnis, daß es aus dem in der Lutherischen Reformation neu gebildeten deutschen Charakter kommt.

In ihm ruht auch das letzte Element: das Bewußtsein der Verantwortung vor Gott. Seitdem wir durch Luther bestimmt sind, kann Schicksal und Schuld nicht mehr an den deutschen Christen. Auch unsere Dummheiten zerstören uns nicht; deswegen machen wir ja wie kein anderes Volk schwere Fehler. Die Verantwortung vor den Menschen zerbricht uns nicht: das hat die Welt seit dem Vertrag von Versailles gemerkt. Schmalkaldischer Krieg, 30jähriger Krieg: wenn wir denken, daß das doch Luther und die Seinen angerichtet haben, so hätte doch vor Menschenurteil längst ihre Sache in Schuld umkommen müssen. Aber als ob sie nicht mehr der Menschen bedürfe, geht sie ihres Wegs durch die Zeit bis zu uns: wir heißen's Offenbarung. Denn ganz offenbar ist das Widersinnige dieser Lebensform, die das Gesetz aus Freiheit freudig erfüllt und die Verantwortung für alles daraus trägt. Wenn man die führenden deutschen Geister, Lessing oder Fichte, Nietzsche oder Bismarck daraufhin ansieht, so erkennt man die Wundmale dieser

1) Vgl. Bornhausen, Der christliche Sinn des deutschen Idealismus 1924; Faustisches Christentum, 1925; Wir heißen's fromm sein, 1926.

schwer umkämpften evangelisch-sittlichen Lebensform an ihnen. Wir sind in einer gewaltigen Krisis des gesamten deutschen Lebensbestandes; sehr einseitig scheint es, in solcher Not auf die Ansätze deutschen Volkschristentums und sittlichen Gemeingefühls in Reformation und Idealismus zu verweisen. Mag das dem Gottvertrauen überlassen sein, so wird doch dem Religionsphilosophen die Frage brennend bleiben, inwieweit dem deutschen Volk in einer evangelischen Sittlichkeit allein Offenbarung und Zukunft gegeben ist.

Ich diene Gott frei, er begnadet mich frei,
ich hebe mein Haupt und bin doch ein Nichts.
Er könnte verdammen und ist doch voll Lichts —
aber ich bin treu. Und er ist treu.

Mannestreue und Treue des Herrn,
ein Dienen in freier Hingebung,
ein Lohnen aus freier Begnadigung —
aus der Fülle beides, ganz tief aus dem Kern.

Fern von allen vermittelnden Bräuchen,
fern von Erniedrigung und frei von Spott.
Auge in Auge mit Dir, mein Gott,
so laß mich den Brüdern die Hände reichen.

So laß mich wirken, bis Abend kommt,
so laß mich eingehn zu deinen Toren.
Frei hingegeben, frei auserkoren —
einer, der Dich liebt, dem drum alles frommt [1]).

3. Die dritte Frage, die Luther dem deutschen religionsphilosophischen Denken gestellt hat, ist die der geschichtlichen Religion oder des Erlösermenschen. Schon kurz nach dem Entstehen des Christenglaubens als Weltreligion spaltete sich die Christenheit in zwei Typen, Morgenland und Abendland. Das Morgenland huldigte nach seiner Begabung der Erlöseridee, gab in der Idee des Gottmenschen den Menschen und seine Geschichte preis und fand in einer sehr populären Heilstheorie seinen Segen für die Völker des Ostens. Europa aber hat aus der Antike zu stark den Eindruck des Menschen als des Sinnes der Geschichte mitbekommen [2]).

1) Aus Siegfried von der Trenck, Leuchter um die Sonne, 1926 (V. Gesang über Luther) S. 181 f.

2) Vgl. zum Folgenden Bornhausen, Der Erlöser, 1927, S. 160 ff., 166 ff.

Daher kann Augustin die Hoheit und Göttlichkeit Jesu in der Demutsgestalt der Menschlichkeit erleben, und Bernhard von Clairvaux entfaltet die Jesusliebe des Abendlandes, die seitdem in Thomas a Kempis, Franz v. Assisi, St. François de Sales, Pascal, in Luther und im deutschen Pietismus ihren Fortgang gefunden hat. Diese Frömmigkeit des Abendlandes hatte den Menschen Jesus und seine ethisch-psychologische Geschichtswirkung zur Voraussetzung; sie widersprach also dem offiziellen Kirchendogma von der Unpersönlichkeit der Menschennatur Christi und seiner allein wirksamen Gottnatur, das den Kultus, die Messe durch die Lehre unterbauen sollte.

Luther bedeutet in dieser Zweideutigkeit okzidentalen und orientalischen Glaubens die Wendung. Er faßt an dem Erlöser das Wesentliche: das Heil für alle Menschen; und er sieht es nicht im Mystisch-Kultisch-Sakramentalen, auch nicht in der Lehre vom Wunder einer paradoxen Doppelnatur des Christus, sondern in der geschichtlichen Person. Für den Menschen ist nicht das Wesen der Gottheit, sondern ihre Hilfe ausschlaggebend. Hilfe aber kommt aus der Gottesgüte, die in Jesu Wort und Werk den Menschen offenbar geworden ist. Damit gehört Jesus Christus sicherlich auf die Seite Gottes, aber nicht aus kosmologischer Spekulation, sondern, aus Heilssehnsucht und Erkenntnis religiöser Wahrheit. Der geschichtliche Mensch ist der Sohn Gottes, weil er uns das Heil bringt: die Aussöhnung mit Gott und uns selbst die Verzeihung.

Daher lesen wir bei Luther plötzlich eine neue Wirklichkeitsbeschreibung Jesu Christi:

„Christus — das ist der einzige Mensch, der das Gesetz hat können halten und erfüllen, allen anderen Menschen gleich — der Natur nach, und doch nicht in derselbigen Schuld, sondern aus Sünde und Gottes Zorn gezogen. Derselbige hat müssen für uns vor Gott treten und unser Vorhang, Schatten und Gluchenne sein, unter welcher wir haben Vergebung der Sünde und Rettung vor Gottes Zorn und der Hölle."

„Darum ist auch Christus unser Herr, daß er solche Leute aus uns mache, wie er selbst ist. Wir sollen so hoch gesetzt und gefreiet sein durch den Christum, ... daß uns nicht anders zumute sei ...,

denn als sei nie kein Gesetz auf Erden kommen, weder zehn noch ein Gebot, weder Gottes noch Papsts noch Kaisers, sondern allezeit in der Freiheit stehen."

Hinter diesen logisch-rational nicht mehr zu deutenden Worten Luthers steht die wundersame Tatsache, die unser ganzes zeitliches Leben erschüttert und verwandelt, die geistige Wiederkehr des unserem Geschlecht geschenkten geschichtlichen Erlösers.

„Christus ist nicht darum Christus genannt, daß er zwei Naturen hat. Was geht mich dasselbige an? Sondern er trägt diesen herrlichen Namen von dem Amt und Werk, so er auf sich genommen hat ... Daß er von Natur Mensch und Gott ist, das hat er für sich; aber daß er sein Amt dahin gewendet und seine Liebe ausgeschüttet und mein Heiland und Erlöser wird, das geschieht mir zu Trost und Gut."

Luthers Glaube lenkt also energisch von Lehre und Dogma ab zu lebendiger frommer Erfahrung; diese ist notwendig individual, wie es sich ja um das Heil der einzelnen in Sündennot zerquälten Seele handelt. Das Heil ist aber nicht in einer für wahr gehaltenen Lehre, sondern in der Gewißheit, daß wir in Jesus Christus der Vatergüte Gottes wirklich begegnen, und daß Jesus Christus jedem von uns so begegnen kann und will.

Es ist bisher wenig beobachtet worden [1]), daß die Freundschaft von Luther und Erasmus am Jesuserlebnis hängt. Die paulinischen Formeln waren dem Humanisten fremd, die Ergriffenheit durch das in der Geschichte zu uns wirkende Leben nicht. Und um dieser Ketzerei willen war Erasmus zeitweilig dem Scheiterhaufen näher als Luther, den die Dogmenform mehr schützte als Erasmus seine freie Frömmigkeit. Im Zwist über die Ethik ist die Einheit dieser beiden großen Jesusjünger vergessen worden. Schlimm für uns!

Seit Luther ist eine Christologie als dogmatische Lehre nicht mehr möglich. An ihre Stelle tritt ein psychologisches Verständnis der durch den geschichtlichen Erlöser dem einzelnen Christen angebotenen Versöhnung mit Gott. Die Aufklärung verfehlte das Wesen des Christentums, indem sie Jesus als Nur-Mensch in die Ecke des geschichtlichen Lebens schob und sich mit Theozentrismus begnügte.

1) M. W. nur von meinem Kollegen Prof. D. Dr. Kalkoff.

Der Pietismus und die ihm anhängende Orthodoxie verfehlte ebenso das Wesen christlichen Glaubens durch die antikisierende Vergottung Christi. Schleiermacher hat das große Verdienst, die Erfassung des Erlösers durch den Heilsbedürftigen auf religionspsychologischen Grund gestellt zu haben. Die Erlöserwirkungen auf uns hinterlassen uns einen Eindruck von der Person des Erlösers. Da wir durch Christus eine Befreiung unseres Selbst von dem sinnlichen Eigenwesen erfahren und zu einer höheren Ordnung selbstbewußter Tat aufsteigen, haben wir solchermaßen die Wirkung des Christus. Darin wird die Urbildlichkeit des Christus offenbar, die sich mit seiner Geschichtlichkeit deckt. Die Tiefsinnigkeit des Platonforschers Schleiermacher wird in dieser Urbildtheorie deutlich, zugleich aber wieder die Anlehnung an antike objektivierende Vorstellungen des Idealismus, die sich mit der geschichtlichen Wirklichkeit nicht einen.

Hier wird die ganze Schwierigkeit der von einem geschichtlichen Menschen gegründeten und geleiteten Religion klar. Ich glaube, daß jede weitere Flucht in die Ideenwelt ein Abbruch des Sinnes deutscher Religion wie auch evangelischer Religionsphilosophie wäre. Mit aller Gewalt gilt es, den Personalismus, der schon der alttestamentlichen Religion eignet, den Jesus in seinem Gottesglauben festhielt, eben auf Jesus zu übertragen, einmal weil es der Geist des Evangeliums so durchgesetzt hat, dann weil an geschichtlichen Menschen der Personalismus völlig konsequent ist, endlich weil dem deutschen Seelenleben dieser Personalismus wesensverwandt ist.

Luthers Geschichtssinn wird es klar, welch' hoher und uralter Erlöserwert in der Zusammengehörigkeit von geschichtlichem Führer und Gemeinde entdeckt ist. Es scheint, als ob das antike und römische Christentum nicht in der Lage gewesen sind, die religiöse Kraft dieses Erlösertyps zu erkennen. Lebendig ist sie im germanischen Christentum, als dessen Ausdruck der „Heliand" gilt. Um den Herzog Jesus sammeln sich die deutschen Mannen als ein geschlossener Bund der Treue bis in den Tod. Das deutsche Lebensgefühl als Gemeinschaft setzt sich selbst den Erlöser der Vergangenheit zum Führer seines eigenen Gemeinschafts- und Volksgeschicks. Daß dem so ist, beweisen Luther und die Seinen. Ein intensives und die Breite eines Volks umfassendes Gemeinschafts-

gefühl läßt sich von seinem Propheten Luther auf die Erlösergestalt und Erlösungstat Jesu Christi zentrieren. Spontane Koinzidenz von deutschem Gemeinbewußtsein mit der fernen Geschichtsgestalt überragender, übermenschlicher Liebe gründet die seelische Neuform deutschen evangelischen Christentums. Ueber der Verehrung zu dem gewaltigen Luther, wie sie Holl ausführt, wird vergessen, daß Luthers Tat eine Synthese war, die ohne die Vorsehung in der Geschichtsmetaphysik oder ohne das Gesetz der Kontingenz unmöglich ist. Diese Kontingenz bestand im Zusammenfall deutscher Gemeinschaftsidee und geschichtlicher Erlöserpersönlichkeit, wobei sich in Luthers Seelengröße beide Momente unlöslich binden.

Der Gedanke des Erlösers als Ausdruck der Volksgemeinschaft ist seitdem niemals wieder stark geworden. Daran hinderte vor vor allem die irrtümliche Gründung einer Kirche. Nicht nur der deutsche Pietismus, sondern auch die deutsche Klassik haben von dem Irrweg der evangelischen Kirche abzulenken versucht. Der deutsche Idealismus wollte den Zusammenschluß des gesamten deutschen Volksgeistes in einem geistigen Befreiungsgeschehnis. Weil ihm die damalige Kirche die Tat des Erlösers nicht zu vergegenwärtigen wußte, suchte er Befreiung in Logik, Ethik und Aesthetik, in Kunst und Wissenschaft und schuf Gemeinschaftsgefühle um Ideen, die überaus mächtige Konkurrenten für die Kirchenreligion geworden sind. Schließlich drängte die deutsche Landesnot und Befreiung von 1806—1813 auch diese Theorien zurück und schuf praktisch-ethische Werte und Ideale, die allen kirchlichen Anschluß beiseite schoben. Neben dem ethisch-nationalen Idealismus aber sammeln sich um Lessing, Herder, Novalis, Schleiermacher deutsche Gemeinschaftskräfte auf die Geschichte des evangelischen Christentums. Nicht bedeutungslos ist, daß in allen diesen Männern das deutsche vaterländische Gemeingefühl sehr mächtig ist und dazu die Ergriffenheit von der Geschichtsgestalt des Erlösers. Die eingeschlagene Linie zur deutschen christlichen Volksgemeinschaft war richtig, reformatorisch, wenn nicht zum zweitenmal die schicksalhafte Fehlerquelle des Katholizismus aufgebrochen wäre. Die Romantik ließ den Kontakt mit dem geschichtlichen Erlöser fahren, wurde katholisch, mittelalterlich, klerikal.

Albrecht Ritschl und Wilhelm Herrmann stellen in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts die Reste deutscher reformatorischer Glaubenskräfte dar. Ihr Werk wurde verdorben durch katholisierende Orthodoxie und irreligiöse Ideologie. Denn jetzt kam man auf den geschichtsphilosophisch falschen Gedanken, Jesus sei nur ein Gemeindesymbol, ohne historisch-metaphysische Bedeutung; er sei die Reflexion der Christenheit durch die Jahrhunderte, eine Idee, die die Gemeinde auf grund einer vielleicht historischen Gestalt erzeugt habe. Aber an dem längst verschollenen Menschen der Geschichte liege nichts, alles an der Gemeindeidee der Erlösung. Damit war man beim Positivismus angelangt: Auguste Comtes Sozialkirche für Frankreich ist kongruent der Kirche Roms. Und der Segen des deutschen Christenglaubens, seiner Geschichtsmetaphysik von Person und Gemeinschaft, die Hegel und Schelling einst jeder in seiner Weise tief und richtig gedacht hatte, wurde verschleudert in dem geistigen Zusammenbruch des Deutschen nach dem Weltkrieg.

Der Blick des Geschichtsphilosophen darf nicht weiter schweifen; aber er stellt mit staunender Sicherheit fest: der religiöse Führer ist der Erlöser für die deutsche Volksgemeinschaft. Das läßt sich nur erleben, nicht erlehren.

Damit sind die drei entscheidenden Probleme der evangelischen Religionsphilosophie aus Luther für unsere Zeit gesagt: 1. Die deutsche Sprache als Religionsschöpfung, 2. Evangelische Sittlichkeit als Gottes Offenbarung, 3. Der Mensch der Geschichte als Erlöser.

Wenn dieser Mensch der Geschichte gesagt hat, daß Himmel und Erde vergehen werden, aber seine Worte nicht, so mag die bescheidene Weisheit dieser Welt, die sich Religionsphilosophie nennt, sich vor der unerhörten Gewißheit des evangelischen Glaubens beugen, daß unser deutsches Volk in dieser Zeit und in seiner Sprache Gedanken und Worte des Erlösers bewahrt, die in der Geschichte der Menschheit nicht mehr verklingen werden.

Glaubensgewißheit und Wirklichkeitsforschung.

Von

D. Theophil Steinmann in Herrnhut.

Theologie will Wissenschaft sein; Wissenschaft aber ist, soweit sie als Tatsachenforschung auftritt, vorurteilslose Bemühung um Erfassung des Wirklichen. Will Theologie wirklich Wissenschaft sein, dann muß auch sie, soweit sie es mit Tatsachenforschung zu tun hat, sich vorurteilslos um die zutreffende Erfassung des tatsächlich Wirklichen bemühen. Kann sie das wirklich? D. h.: Ist Theologie als strenge Wirklichkeitsforschung möglich?

Die Frage kann aufgeworfen werden, sofern Theologie Wissenschaft unter bestimmten Voraussetzungen ist. Die Arbeit des Theologen setzt das Vorhandensein religiöser Gewißheit bei ihm voraus, und zwar als eine wirksame Voraussetzung seiner besonderen wissenschaftlichen Arbeit. Ohne diese Voraussetzung wäre er eben nicht Theologe. Und da besteht nun die Möglichkeit, daß diese besondere Voraussetzung grade theologischer Arbeit, das Vorhandensein religiöser Gewißheit beim Theologen, die Folge haben könnte, daß es ihn an dem Bemühen um zutreffende Erfassung des Wirklichen hindert. Und damit stehen wir vor der Frage: Ist Theologie als streng wissenschaftliche Wirklichkeitsforschung überhaupt möglich?

Und nicht nur wird zweifelnd so gefragt. Die Frage wird auch direkt verneint. Es ist eine bestimmte Theorie der Religion, von der aus sie verneint wird.

Nach dieser Theorie steht hinter aller Religion die Weltangst des bewußt Lebendigen. Ein bestimmt geartetes Seelentum schafft sich hier ein jeweilen seiner eigenen Art entsprechendes Bild von Wirklichen. Und indem es dieses Bild für die tatsächliche Wirklichkeit

nimmt, beschafft es sich damit zugleich die Möglichkeit, in einer Welt innerlich bestehen zu können, in deren tatsächlicher Fremdheit es ohne das innerlich vergehen müßte. Mit dem Wirklichkeitsbilde der Religion verdecken wir Menschen uns das Dunkel und Grauen, das in der absoluten Fremdheit des Wirklichen wohnt, durch einen selbstgewobenen Vorhang; durch allerlei Abblendungen schaffen wir uns einen in sich abgegrenzten Raum, innerhalb dessen es sich ohne die sonst einfach erdrückende Beängstigung durch das Dunkel ringsum wohnen läßt. Zugleich dichten wir uns die Wirklichkeit um zu irgendwelcher Verwandtschaft mit unserer menschlichen Art, die sie tatsächlich nicht besitzt: an Stelle der Weltwirklichkeit tritt das bald gröber, bald feiner mythologisch-anthropomorphe Daseinsbild der Religion mit seinen, unserm Menschentum vertrauteren Zügen.

Hat diese Theorie recht, ist der ganze Sinn der Religion grade eine Art Sichhinwegtäuschen des Menschen über das Wirkliche, dann natürlich verträgt sich Religion nicht mit ernsthafter Wirklichkeitsforschung. Dann aber kann auch Theologie, eben wegen ihrer wesentlichen Gründung in religiöser Einstellung, nicht als ernsthafte Wirklichkeitsforschung auftreten. Sie würde dadurch ja grade mit demjenigen in Widerspruch geraten, wovon nach jener Theorie Religion lebt, daß sie nämlich dem Menschen die belastende Unfaßlichkeit des tatsächlich Wirklichen freundlich verdeckt. Wissenschaftliches religiöses Denken ist ein Widerspruch in sich. Theologie, die in ihrer Erfassung des Wirklichen Wissenschaft sein will, möchte etwas sein, was sie gar nicht sein kann. Mit der streng wissenschaftlichen Einstellung dem Wirklichen gegenüber tritt man aus der religiösen und damit zugleich aus der theologischen Einstellung grade heraus.

Wir könnten nun demgegenüber sagen: Das alles sind Folgerungen aus einer falschen Theorie von der Religion; was gehen sie uns an? Wenn nur nicht an der Religion, wie sie uns als menschliche Wirklichkeit entgegentritt, tatsächlich so mancherlei wäre, was jener Theorie entgegenzukommen scheint.

Wir haben doch gewiß alle schon von Lebensäußerungen vorhandener Religion den Eindruck gehabt: hier lebt Religion in der Tat in ihrer eigenen Welt für sich. Es waren etwa die Blätter eines frommen Abreißkalenders, die wir immer wieder einmal mit der

Empfindung beiseite legten: das war ja alles nur aus einer Welt geltender Vorstellungszusammenhänge heraus geredet. Ich meine damit nicht, daß jene Worte uns lediglich vorkommen wollten wie eine mehr oder weniger geschickte Zusammenstellung überkommener Gedankenwendungen. Auch wo persönliches Ueberzeugtsein auf das stärkste spürbar dahinter stand, hatten wir wohl diese Empfindung des Wirklichkeitsfernen. Es waren Worte, die wohl innerhalb der Wände, die ein festgegebener religiöser Vorstellungskreis um den Menschen zieht, volltönend klangen; in der offenen Weite des tatsächlich Wirklichen dagegen verhallten sie ins Leere. Mit der Wirklichkeit, wie sie uns voll Dunkelheiten umgibt, und in der wir leben müssen, fanden sie sich nicht zusammen.

Die Religion in ihrer empirischen Erscheinung gibt auch sonst mancherlei Anlaß zu dem Urteil: „Sie lebt in ihrer eigenen Welt für sich und schiebt sich diese ihre besondere Welt vor das tatsächlich Wirkliche."

Denken wir z. B. an den wirklichkeitsfremden jüdischen Glauben an eine sicher eintretende göttliche Vergeltung im Diesseits, wie er sich den Anblick der tatsächlichen Wirklichkeit ganz eigentlich hartnäckig versperrte bis zu den frommen Wirklichkeitskonstruktionen des Königs- und Chronikbuchs; und dann das Erwachen zum Anblick der tatsächlichen Wirklichkeit in dem Glaubensringen des Hiobbuchs. War das nicht religiöse Abblendung gegen die Wirklichkeit und dann ein Hindurchbrechen durch diese Abblendungen?

Wie, wenn das zähe Festhalten an der Vorstellung von einer empirisch greifbaren und erweisbaren Bestimmbarkeit Gottes durch menschliche Bitte und die ganze Welt der empirisch greifbaren Wunderhilfen damit auf einer Linie stünde, auch nicht mehr wäre als Abblendung gegen die Wirklichkeit, wie sie tatsächlich ist? Daß ein unerschütterlich hierauf eingestellter Glaube das immer wieder in der Erfahrung bewahrheitet findet, könnte doch am Ende nicht mehr sein als die genaue Parallele zu der Erfahrungsbestätigung eines zäh festgehaltenen Glaubens an diesseitige Vergeltung trotz allem, was dawider zu sprechen scheint, z. B. in so manchen Liedern des Psalmbuchs, deren Sänger zum Schluß nach mancherlei Unsicherheiten doch wieder diesen ihren Glauben irgendwie bestätigt

finden. Könnte darum diesem christlichen Glauben nicht ebensowohl mit Recht ein wirklichkeitsoffener Hiobdichter entstehen, wie einstmals jenem jüdischen Glauben?

Und neben der Abblendung die Umdichtung. Z. B. der unbelehrbare Weltzweckmäßigkeitsglaube, dem eine praktische Intelligenz überall im Wirklichen erkennbar ist, wie er nicht nur aller Aufklärungsreligion eignet. Breitet er nicht über die uns in Wirklichkeit so gar nicht teleologisch faßbaren Gegebenheiten und Härten des tatsächlich Wirklichen einen selbstgewobenen Schleier menschlicher Vernunfthaftigkeit? Also auch er eine Bestätigung dessen, daß tatsächliche Wirklichkeit und Wirklichkeit der Religion keineswegs zusammengehen, vielmehr das religiöse Wirklichkeitsbild wie durch Abblendungen so auch durch vermenschlichende Umdichtung in das Dunkel des Tatsächlichen eine andere Welt hineinbaut, innerhalb derer wir den Druck der Fremdheit des Wirklichen vergessen können?

Oder die überlieferte religiöse Vorstellung, daß diese Welt erst nachträglich durch die Schuld der Protoplasten zu dem geworden ist, als was sie uns in so mannigfaltiger Weise bedrückt und ängstigt. Ist das nicht auch ein leises Beiseiteschieben ihrer rätselhaft bedrückenden Fremdheit? Nun ist sie doch nicht mehr ganz und gar ein fremdes und unverständliches Rätsel; wir kennen uns doch wenigstens in dieser ihrer bedrückenden Beschaffenheit menschlich aus. Unser Blick irrt nicht mehr so ganz ins Dunkel des Unverständlichen: wir halten uns an jene Geschichte, die dies Dunkel des schlechthin Unverständlichen wegzunehmen scheint.

Neben diesem zweiten Beispiel vermenschlichender Wirklichkeitsdeutung ein zweites Beispiel möglicher Abblendung: das unbedingte Festhalten an dem Bilde der von Gott gewollten Wirklichkeit, als handle es sich dabei um die uns noch allenfalls überschaubare Errichtung eines Kirchenbaues. Auch hierbei könnte es so sein, daß wir Vorhänge, die wir Menschen uns vor die weiten, uns schlechthin nicht überschaubaren Perspektiven des kosmischen Seins sowohl der Welt wie der Geschichte gezogen, als von Gott selbst gesetzte Mauern seines Waltens ansehen. Das wäre dann auch wieder eine Abblendung gegen die tatsächliche Wirklichkeit zum menschlichen Heimischwerden in ihrem erdrückend unüberschaubaren Umkreis.

Also Fälle genug, in denen es tatsächlich so ist, oder doch so sein könnte, wie jene Theorie von der Religion es behauptet. Nur daß wir erklärlicherweise dort, wo es um unsre eigene Religion geht, das nicht so deutlich sehen oder nicht Wort haben wollen wie dort, wo es sich um eine Religion handelt, die nicht die unsere ist. Wie tief mag dergleichen vielleicht sogar bis in die Substanz auch unseres christlichen Glaubens hineingreifen? Sollte an jener Theorie von der Religion am Ende doch etwas sein; und dann also Theologie als ernsthafte Wirklichkeitsforschung darum nicht möglich sein, weil sie so betrieben, anstatt der Religion zu dienen, sie grade zerstören müßte?

Vielleicht aber müssen wir diese ganze Spannung zwischen dem Weltbilde religiösen Glaubens und demjenigen, was nüchterne Wirklichkeitsforschung in unvoreingenommenem Wahrheitsernst als den „wirklichen Tatbestand" des Daseins herausstellt, ganz anders betrachten. Wohl auch als eine Spannung, die im Wesen der Sache liegt, die aber sehr andere Ursachen hat, als die von jener Religionstheorie aus angenommene. Und dann bestünde unsere Frage, ob Theologie als solche Wirklichkeitsforschung möglich ist, ganz unabhängig von jener Theorie.

Muß hier nicht eine solche Unvereinbarkeit bestehen, einfach darum, weil der religiöse Glaube außer dieser empirisch erfaßbaren Wirklichkeit noch eine andere, höhere Wirklichkeit kennt? Dann muß sich ihm doch wohl auch diese Wirklichkeit anders darstellen; seine Blickeinstellung ist eine so andere. Zum Glauben gehört darum das „Dennoch", er lebt im „Dennoch" zur empirisch feststellbaren Wirklichkeit und ist, eben weil er darüber hinausgreift, notwendig gegen den Augenschein. Das beweist aber, wie wir es jetzt ansehen, nichts gegen ihn. Es braucht ihn nicht zu beunruhigen, daß er — von dem Standpunkt der wissenschaftlichen Wirklichkeitsforschung aus angesehen — in einer Welt lebt, die so nur für ihn vorhanden ist. Denn seine Einstellung ist grade die richtige, wenigstens dort, wo wir es mit dem wahren Glauben zu tun haben. Darum tut der Glaube recht daran, wenn er bei seinem „Dennoch" verharrt.

Daraus aber ergibt sich als weitere Folgerung: wer auf Grund vermeintlicher ernsthafter Wirklichkeitsschau an dem Weltbild des

Glaubens vorbeizugreifen versucht, verläßt damit die Position des Glaubens und übt an ihm Verrat. Darum hüte sich der Theologe, da er die Sache des Glaubens zu vertreten hat, vor solcher sog. vorurteilslosen Erforschung des Wirklichen. Er geize nicht nach dem Ruhm „rechter Wissenschaftlichkeit"; ihm sei vielmehr gelegen an dem ungebrochenen „Dennoch" rechter Gläubigkeit. D. h.: die Frage, ob Theologie als streng wissenschaftliche, „unvoreingenommene" Wahrheitsforschung betrieben werden kann, wäre auch von hier aus zu verneinen. Nur eben daß das jetzt keine Herabsetzung bedeutet, wie vorhin auf Grund einer illusionistischen Religionstheorie, sondern einfach Feststellung ihrer berechtigten Besonderheit.

Sollte dies die rechte Beantwortung unserer Frage sein? Ich glaube nicht. Das mit dem „Dennoch" des Glaubens ist keineswegs eine so einfache Sache.

Sicher, zum religiösen Glauben gehört das „Dennoch"; und daß der Glaube immer wieder einmal ein solches „Dennoch" sprechen muß, beweist nicht ohne weiteres gegen ihn, wenn anders es wirklich so ist, daß der Glaube durch all diese Wirklichkeit der Dinge zum Ewigen hindurchgreift.

Nun gab es aber, wie wir sahen, und gibt sicher auch noch ein falsches „Dennoch" des Glaubens. So jenes zähe Glaubensdennoch des jüdischen Vergeltungsglaubens. Vom Standpunkt der so Gläubigen war der Dichter des Hiobbuchs gewiß einer, der am Wirklichkeitsbild des überlieferten Glaubens vorbeigriff und damit am Glauben Verrat übte. In Wahrheit war er es dennoch nicht. Das war ja doch grade die Frage, die uns vorhin aufstieg, wieviel ebensolches falsches „Dennoch" und also falsches Sichverschließen gegen den Ernst streng wahrhaftiger Wirklichkeitserfassung sich auch unserer empirisch gegebenen christlichen Wirklichkeitsauffassung einmengen mag.

Wir werden zu fragen haben, wo das berechtigte Glaubensdennoch liegt. Vielleicht geben uns die folgenden Erwägungen Klarheit darüber.

Ganz sicher will echte Religion nicht das sein, was Religion nach jener Theorie wäre und in ihrer empirischen Erscheinung so mannigfach, es wirklich zu sein, den Verdacht erweckt. Sie will uns nicht

Abblendungen gegen die Wirklichkeit und Verzeichnungen geben. So stark ist vielmehr das strenge Wahrheitsinteresse echter Religion, daß der Verdacht, mit den Vorstellungen überlieferten Glaubens in einer solchen nur vermeintlichen Welt zu leben — und verdanke der Mensch dem noch so sehr die Erlösung von den Fremdheitsschauern des Wirklichen —, daß dieser Verdacht den Wunsch rege machen müßte, daß ein Sturmwind hineinfahre und all jene Wirklichkeitsverkleidungen hinwegrisse; und sollte dann auch nur noch der Schauer des Unerforschlichen und schlechthin Unerfaßbaren rings um uns stehen.

Von hier aus versteht es sich auch, daß der Weltkrieg mit seinen Schrecken so manche wie eine religiöse Offenbarung berührte. Sie hatten den Eindruck, als risse hier so ein Sturmwind allerlei Schleier auch überlieferter religiöser Wirklichkeitsauffassung auseinander und stelle sie erschauernd den Abgründen des tatsächlich Wirklichen gegenüber.

Und erinnern wir uns hier noch einmal an das Ringen des Hiobdichters mit jenen Wirklichkeitsbehauptungen seiner überlieferten Religion. Hier war doch sicher nicht der strenge Wahrheitsernst des wissenschaftlichen Denkens im Streit mit überlieferten religiösen Wirklichkeitsbehauptungen; es war vielmehr grade der volle Wirklichkeitsernst lebendiger Religion, der zum tatsächlich Wirklichen hindurchdrängte.

Und anders kann es in der Tat auch nicht sein. Religion, wo sie wirklich ernst genommen wird, sucht das Letztwirkliche der tatsächlichen Wirklichkeit. Das ist ihr Realismus. Sie will sein ein Beziehungsverhältnis des Menschen nicht etwa zu irgendeinem Weltbild, auch nicht nur zu irgendeinem Jenseitigen und Letztwertvollen, sondern zum letzten und tiefsten Sein und Walten des wirklichen Daseins. Dann aber steht echte Religion nicht in hartnäckiger Ablehnung gegen jenen Wahrheits- und Wirklichkeitsernst, der durch alle Abblendungen und Umfärbungen des Wirklichen — selbst auch in einer überlieferten Weltanschauung religiösen Glaubens — hindurchgreifen möchte; viel eher fordert sie dann solchen vollen und restlosen Wirklichkeitsernst. Mag darum in der empirischen Religion noch so viel sein von hartnäckiger Vortäuschung einer dem mensch-

lichen Seelentum, seinen Wünschen und Forderungen homogeneren Wirklichkeit, als die tatsächliche es ist, und mag sie sich noch so oft gegen den vollen und restlosen Wirklichkeitsernst mit einem verfrühten „Dennoch" als gegen ein von ihrem Standort aus unfrommes Unterfangen stemmen: es könnte sich hierbei lediglich um eine Erscheinung handeln, die sich wohl auf dem Boden der Religion aus irgendwelchen besonderen Gründen leicht einstellt, darum aber doch mit echter Religion nicht in Zusammenhang steht. Echte Religion und empirische Erscheinung der Religion stehen ja auch sonst oft genug in Spannung zueinander.

Nun finden wir auch auf einem anderen Gebiete dieselbe Spannung zwischen ernsthaftem Wahrheitsinteresse und einer immer wieder durchschlagenden Neigung, die Wirklichkeit anders zu sehen, als sie tatsächlich ist, nämlich bei aller menschlichen Weltanschauungserfassung des Daseins. Kaum eine Weltanschauung dürfte es geben, der gegenüber der Vorwurf ganz unberechtigt wäre, sie sehe irgendwie und irgendwo am tatsächlich Wirklichen vorbei oder dichte es um. Die Geschlossenheit von Weltanschauungen kommt ja doch zumeist dadurch zustande, daß eine solche Abblendung gegen die tatsächliche Wirklichkeit in dieser oder jener Richtung vorliegt. Daher die große Mannigfaltigkeit der untereinander so gar verschiedenen — sei es nun philosophisch durchdachten oder nicht durchdachten — Weltanschauungen; die eine zieht hier, die andere dort den schützenden Vorhang gegen die Rätsel und Dunkelheiten des Wirklichen. Je befriedigter abgeschlossen eine Weltanschauung sich gibt, um so mehr ist von ernsthafter Wirklichkeitsschau aus gegen sie einzuwenden.

Und doch täten wir auch der menschlichen Weltanschauungsbemühung — sicher der wissenschaftlichen — unrecht, wollten wir behaupten, es sei ihr lediglich darum zu tun, dem Menschen irgendwie ein gesichertes Weltgefühl zu geben. Vielmehr: auch alle Weltanschauung steht auf der Voraussetzung, mit ihrem Bilde vom Wirklichen dieses tatsächlich erfaßt zu haben. Auch hier geht die bewußte Tendenz nicht auf irgendein befriedigendes Gesamtbild des Daseins, sondern auf das tatsächlich Wirkliche. Und auch hier macht sich darum immer wieder ein inneres Wahrheitsmuß bemerkbar,

unter dessen Wirkung der Mensch eventuell auch bereit sein würde, seine Weltanschauung, ja nötigenfalls sogar alle Möglichkeit eines sein Dasein sicher umschließenden Weltbildes zu zerschlagen, wenn ein genaues Achtgeben auf das tatsächlich Wirkliche das so fordern sollte.

Dem stehen hier aber starke Hindernisse entgegen. Zunächst einmal der aller Bemühung um eine weltanschauliche Erfassung des Wirklichen von Hause aus einwohnende rationale Zug. Allein schon das Wort „Weltanschauung" — auch ohne die verdeutlichende Hinzufügung: „geschlossene" — verrät die hier wirksame rationale Einheitstendenz des Denkens.

Dazu kommt noch, daß alle Bemühung um eine Weltanschauung tatsächlich unter praktischen Nötigungen steht. In seiner Weltanschauung sucht der Mensch tatsächlich nicht nur zur Erfassung des Gesamtwirklichen durchzudringen; sie soll ihm auch die sichere Grundlage seiner geistigen Existenz darbieten, es ihm ermöglichen, fest und sicher im Wirklichen zu stehen, indem sie die Fremdheit des Daseins überwindet. Und grade auch diesem Zweck dient die rationale Vereinheitlichung des Gegebenen. Bliebe das Wirkliche endgültig weithin oder gänzlich ein dunkles Land, so wäre für diese praktische Tendenz aller Weltanschauungsbildung nichts gewonnen, vielmehr alles verloren. Anstatt sicher im Wirklichen stehen zu können, wären wir dazu verurteilt, dauernd wie über einem Abgrund zu schweben.

Diese selben Tendenzen, die in alle Weltanschauungsbildung hineinwirken, betätigen sich auch auf dem Boden der empirischen Religion; und sie sind die Ursache des falschen, wissenschaftsfeindlichen Glaubens dennoch.

Alle Religion ist unmittelbar als eine bestimmte weltanschauungshafte Vorstellungsüberlieferung gegeben. In dieser Hülle hat sie ihre geschichtliche Wirklichkeit. Und es ist nicht nur eine zufällige Erscheinung, daß alle Religion so in Weltanschauung eingebettet ist. Religion muß sich aussprechen und kann das gar nicht anders als in Weltanschauungsform. Besonders gilt das von aller höheren Religion. Je deutlicher Religion ihren Beziehungspunkt in dem hat, was als das Letztwirkliche und -wesentliche über alles hinausliegt, was sonst Wirklichkeit ist, um so mehr enthält die religiöse Einstellung

in sich selbst den Antrieb zu einer ihr eigentümlichen Gesamtstellungnahme zum Wirklichen und damit die Tendenz zu einer von ihr aus sich ergebenden weltanschaulichen Gesamtumspannung des Daseins. Haben wir in unserm religiösen Verhalten die rechte Einstellung zum Letztwirklichen gewonnen, dann muß sich doch wohl von da aus auch das rechte Gesamtverständnis des Wirklichen erschließen. Und dieses rechte Erfassen des Wirklichen liegt eben vor in der weltanschaulichen Ueberlieferung des betreffenden Glaubens, vornehmlich bei den eigentlichen Weltanschauungsreligionen.

Im Zusammenhang hiermit ist das Anteilhaben an einer Religion weithin nicht mehr, als daß man auf dem Boden einer bestimmten religiösen Weltanschauung steht. Und der Anschein entsteht, als sei es eben dies, was Religion uns zu geben hat. Anstatt Ruhe in Gott, die uns über alle weltanschaulichen Sicherungen grade hinaushebt, sucht man in ihr jene spezifische Geborgenheit des Weltanschaulichen. Dies weltanschauliche Geborgenheits- und Sicherheitsgefühl haftet aber an den überlieferten Vorstellungen und dem in ihnen sich darbietenden Wirklichkeitsbilde. Das ist es darum auch, was gegen allen Einspruch von seiten der Tatsächlichkeit mit Zähigkeit festgehalten wird. Das „Dennoch" des Glaubens geht auf das Weltanschauliche, das ihm mitgegeben ist.

Dazu treten dann wohl noch allerlei besondere Wünsche und Bedürfnisse des menschlichen Hoffens und Begehrens, die sich grade auf diesen oder jenen Punkt des überlieferten Vorstellungsbildes besonders festlegen.

Und ein ganz besonderes Gewicht gewinnt der weltanschauliche Einschlag der Religion überall dort, wo geltende religiöse Vorstellungszusammenhänge unmittelbar auf eine göttliche Offenbarungsmitteilung zurückgeführt werden. Da erscheint es förmlich als Pflicht des Gläubigen, hierin das „Dennoch" des Glaubens zu üben.

Wie sehr das alles auf dem Wege der empirischen Religion liegt, es steht doch dahinter nicht eine Notwendigkeit der echten Religion.

Wohl liegt in der religiösen Gewißheit, im Letztwirklichen Fuß gefaßt zu haben, die Gewißheit beschlossen, sich im Besitz des zutreffenden Weltanschauungsansatzes zu befinden, und damit zugleich der Antrieb, von diesem Ansatze aus das Wirkliche auch erkennend

zu durchdringen. Diese Möglichkeit ist aber nicht das Erste und Eigentliche, was wir in echt religiöser Einstellung suchen und was religiöses Finden uns geben will; es ist ein Abgeleitetes und Sekundäres. Nicht um Weltanschauungssicherungen soll es uns hier gehen; und darum ist auch nicht dies die rechte Bedeutung der religiösen Vorstellungsüberlieferung, daß sie uns solche Sicherheit übermittelt. Dann aber ist auch nicht das der Sinn einer religiösen Offenbarung, daß sie uns unfehlbare weltanschauungshafte Mitteilungen und Sicherungen gibt. Diese ganze Vorstellung von der Offenbarung kann nur solange gedeihen, als man die Sicherheit, welche Religion uns geben will, mit weltanschaulicher Gewißheit verwechselt. Das Offenbarungshafte religiöser Vorstellungsüberlieferung liegt in einer ganz anderen Richtung. Und zwar in der Richtung dessen, was Religion uns grade anderes zu geben hat als nur Weltanschauung. Das ist aber dieses: daß wir mitten in einer Welt, wie immer sie sich uns weltanschaulich abrunden mag oder nicht, Gott haben und uns von ihm gehalten wissen. Dieses, und nicht der Besitz einer Weltanschauung, auch nicht einer offenbarten, ist es, was das Dasein des gläubigen Menschen trägt.

Die rechte Bedeutung der religiösen Vorstellungsüberlieferung ist darum die: uns über alle weltanschauliche Daseinsicherung hinaus dahin zu führen; und das Offenbarungshafte an ihr, daß sie uns tatsächlich diesen Dienst zu leisten vermag.

Dann aber vermag grade der in rechter Weise religiös Eingestellte, frei von allem Bedürfnis des weltanschaulich Eingestellten nach einer gegen das Dunkel des Wirklichen schützenden Weltanschauung, seines Gottes gewiß, allen Dunkeln und Unerforschlichkeiten der erkennbaren Wirklichkeit zu trotzen, und wenn es denn sein müßte, selbst eine ganze Wirklichkeit voller Rätsel zu ertragen. Dies ist das rechte „Dennoch" des Glaubens; dies, und nicht das Haften an dem Weltanschauungsbilde der empirischen Religion.

Nicht, als ob es den Gläubigen nicht triebe, von dem Ansatz eines bestimmt gearteten Gotthabens aus die ganze gottabhängige Wirklichkeit auch begreifend zu erfassen. Es war ja vielmehr eben die Rede davon, wie in dem religiösen Haben der Antrieb dazu ohne weiteres mitgegeben ist. Nur kann das hier klar und ungetrübt als

eine Aufgabe erfaßt werden, die sich der religiösen Gewißheit ergibt, und damit zugleich als etwas, das — wie alle aus der religiösen Gewißheit des Gotthabens sich ergebenden Aufgaben — beständig unter dem Zeichen nicht des „in facto", sondern des „in fieri" steht, woran also in voller Wirklichkeitsoffenheit fortlaufend weiter zu arbeiten ist. Es braucht ja gar nicht als fertiger Bestand gegeben zu sein; denn es ist nicht Grundlage des Daseins, die als solche unwandelbar feststehen möchte, sondern lediglich ein weiteres Werk des Glaubens, der seine Grundlage in einem Anderen hat.

Im besonderen hat der rechte Glaube kein Interesse daran, dabei ein Bild des Wirklichen zu gewinnen, in welchem alles rational durchschaubar aufgeht. Das stark entwickelte Kreaturgefühl des frommen Bewußtseins ist viel eher darauf eingestellt, daß eine Welt, die Gott zum Urheber und Walter hat, für unser menschliches Erkennen sich nicht zu einem voll durchschaubaren Bilde abrundet. Dem Wirklichen Gewalt anzutun, damit es sich als voll durchschaubar darstelle, dazu besteht hier kein Anlaß. Und damit fällt ein Hauptmotiv weltanschaulicher Abblendung und Umdeutung des Wirklichen.

So ergibt sich uns also: Jene der, wenn es denn sein muß, rücksichtslos strengen Wahrheitstendenz echter Wissenschaft widerstrebende Einstellung, der wir auf dem Wege der Religion so oft begegnen, ist ein Irrweg der empirischen Religion, veranlaßt durch eine falsche Wertung der Vorstellungsseite der gegebenen Religion, die ihrerseits wieder beruht auf einem Einströmen derselben Sicherungstendenzen in die religiöse Vergewisserung, wie sie auf dem Gebiete der Weltanschauungsbildung zu denselben Erscheinungen führt. Wer dagegen mit Gott lebt, steht jenseits solchen Bedürfnisses nach weltanschaulicher Daseinssicherung. Darum vermag grade hier volle Unbefangenheit der Weltwirklichkeit gegenüber zu erwachsen. Weil und sofern wir, des ewigen Gottes gewiß, jenseits alles Weltanschaulichen Fuß gefaßt haben, bedürfen wir nicht des tragenden Grundes eines womöglich gar alle Rätsel lösenden, geschlossenen und zugleich definitiven, offenbarten Weltanschauungsbildes; und sind darum im rechten Glauben grad frei von jenen Trübungen restloser Offenheit gegen das Wirkliche, die überall dort fast unver-

meidlich sind, wo man — sei es nun auf dem Boden der Weltanschauungsbildung oder auf dem Boden der Religion — in Weltanschaulichem die letzte Grundlage seines Daseins sucht. Wie sehr die empirische Erscheinung der Religion dem zu widersprechen scheint, ermöglicht uns also grade die echte Religion, uns dem Wirklichen, wie es der ewige Wille gesetzt hat, ganz offen zu halten und somit der Forderung wissenschaftlicher Wahrheitsforschung zu genügen. Und in diesem Sich-ganz-offen-halten liegt zugleich auch die innere Bereitschaft, wenn es denn sein muß, auch durch alle Wirklichkeitszeichnung religiöser Vorstellungsüberlieferung — in immer wieder erneutem Aufsichnehmen der Weltanschauungsaufgabe — zum tatsächlich Wirklichen hindurchzugreifen.

Es übt also nicht am religiösen Glauben Verrat, wer so innerlich eingestellt ist. Wissenschaftlicher Wahrheitsernst und rechter Glaube sind nicht Unverträglichkeiten. Vielmehr: es ist grade die rechte Glaubenseinstellung, die uns zu in vollem Sinne wissenschaftlich wahrheitsernster Theologie frei macht und alles damit gegebene Ringen ertragen läßt.

Pneumatische oder religionspsychologische Methode der systematischen Theologie?

Von

Professor D. Wobbermin in Göttingen.

Die in der Ueberschrift genannte Streitfrage ist zunächst lediglich terminologischer Natur. Aber sie erschöpft sich keineswegs in der Terminologie, sondern gewinnt durchaus auch tiefgreifende sachliche Bedeutung.

Schon unter dem rein terminologischen Gesichtspunkt ist die Frage nicht gleichgültig. Eine gute Terminologie ist für die Klarstellung der Probleme immer förderlich, eine schlechte ihr abträglich. Das gilt ganz allgemein, am allermeisten aber gilt es für alle systematische Arbeit, also auch für die systematisch-theologische.

Nun ist mir schon häufig der Wunsch ausgesprochen worden, ich möchte für das von mir in der theologischen Systematik befürwortete methodische Verfahren einen anderen Ausdruck wählen als „religionspsychologisch". Denn dieser Ausdruck sei mißverständlich und irreführend; er kennzeichne das von mir gemeinte und tatsächlich befolgte Verfahren nicht oder jedenfalls nicht hinreichend deutlich. Für diesen Wunsch und seine Begründung habe ich volles Verständnis. Denn das Wort „psychologisch" ist in den letzten Jahrzehnten meist auf den Bereich der empirischen, vielfach sogar der empirisch-experimentellen Psychologie beschränkt worden. Und wenn auch neuerdings daneben durch die verdienstvollen Bemühungen Sprangers die von ihm sogenannte Geistespsychologie mehr Beachtung findet, so bietet doch auch sie ohne weiteres keinen zureichenden Ansatz für die Methodik der systematischen Theologie. Denn der Gegen-

stand dieser Geistespsychologie ist das seelisch-geistige Leben der Menschen als solches. In der Theologie dagegen handelt es sich um Gott und seine Offenbarung, speziell um die Offenbarung Gottes in Jesus Christus.

Nun habe ich freilich niemals für die systematische Theologie eine „psychologische" Methode befürwortet, sondern stets eine „religionspsychologische". Und ich habe sie näher als Methode des religionspsychologischen Zirkels bezeichnet, d. h. des Zirkels oder der steten Wechselbeziehung zwischen der geschichtlichen Objektivation des religiösen Lebens und der eigenpersönlichen religiösen Erfahrung. Da sodann für das Christentum die geschichtliche Objektivation in erster Instanz in der Heiligen Schrift als der Urkunde der geschichtlichen Offenbarung Gottes vorliegt und da sich gleichzeitig die religiöse Erfahrung als Glaubenserfahrung im Sinne des neutestamentlichen πιστεύειν gestaltet, so wird damit für die Zwecke der Glaubenslehre oder Dogmatik der religionspsychologische Zirkel zu der steten Wechselbeziehung zwischen der Heiligen Schrift und der eigenpersönlichen christlichen Glaubenserfahrung.

Daß der Begriff religionspsychologisch in dieser Näherbestimmung keinerlei Hinneigung zu Subjektivismus und Psychologismus einschließt, dürfte für jeden unbefangen Urteilenden unbezweifelbar sein. Gleichwohl habe ich selbst immer wieder und mit besonderer Eindringlichkeit während der Arbeit an dem 3. Bande meiner Systematischen Theologie („Wesen und Wahrheit des Christentums") die Frage erwogen, ob sich nicht für den skizzierten Zweck ein besserer Ausdruck finden lasse. Denn das mußte ich mir ja sagen, daß der Begriff „religionspsychologisch" einstweilen noch mannigfach zum Anlaß von Mißverständnissen benutzt werden würde. Es ist mir aber trotz aller darauf verwandten Mühe nicht gelungen, einen besseren Ausdruck zu finden. Denn der naheliegende Begriff „religionskritisch" ist zu blaß und unbestimmt. Jedes theologisch-wissenschaftliche Verfahren ist notwendig religionskritisch. Ueber die methodische Eigenart des Verfahrens ist damit noch nichts gesagt.

Nun ist indes in verschiedenen Besprechungen meines Buches

der Vorschlag aufgetaucht, man solle statt von religionspsychologischer von „pneumatischer Methode“ sprechen. Als erster hat wohl Robert Winkler in seiner kleinen, aber inhaltreichen Schrift „Das Geistproblem“ [1]) diesen Vorschlag gemacht. Andere haben den Vorschlag mit mehr oder weniger entschiedener Zustimmung aufgenommen. So z. B. Kurt Lehmann [2]) und Johannes Wendland [3]).

Winkler geht von der Ueberlegung aus, das πνεῦμα im neutestamentlichen Sinne bedeute die Aktualisierung des religiösen Verhältnisses, des Beziehungsverhältnisses zwischen Gott und Mensch, wie es sich im Christentum auf Grund der Gottesoffenbarung im Heilandsleben und -sterben Jesu Christi gestaltet. Indem er dabei in letztgenannter Hinsicht gerade auf das Heilandssterben Jesu Christi besonderes Gewicht legt, erweist sich die theologische Gesamtposition, die er zugrunde legt, in ausgesprochenster Weise als theologia crucis im Sinne Luthers: „In Christi Kreuz sind wir alle gerechtfertigt“ (S. 27). Dementsprechend betont er auch den Grundsatz Luthers, daß der Glaube und Gott „zu Hause“ gehören, aufs nachdrücklichste. Das „unaufhebbare Sich-Entsprechen“ von Glaube und Gott, die im πνεῦμα gewissermaßen „verknotet“ seien, bringe Luther damit unzweideutig zum Ausdruck. Dadurch werde ebensowohl eine falsche Auseinanderreißung des Menschlichen und Göttlichen wie eine falsche Vereinerleiung abgewehrt, das tatsächliche Verhältnis als ein — von Gott immer neu gesetztes, vom Menschen im Glauben immer von neuem zu ergreifendes — Beziehungsverhältnis zwischen Gott und Mensch erkannt. Diese Synthese sei das Urphänomen der christlichen Religion, hinter das keine theologische Reflexion zurückgehen könne noch dürfe. Und diesem Sachverhalt entspreche nun der vorher gekennzeichnete religionspsychologische Zirkel. Deshalb sei jenes methodische Verfahren sachgemäß als pneumatische Methode zu benennen; ja erst diese Benennung werde seiner Grundintention ganz gerecht, erst sie charakterisiere es in seinem tiefsten Wesen.

1) R. Winkler, Das Geistproblem in seiner Bedeutung für die Prinzipienfragen der systematischen Theologie der Gegenwart, 1926.

2) Theologische Blätter 1926, Nr. 5, S. 109 ff.

3) Kirchenblatt für die reformierte Schweiz, 1926, Nr. 26 und 27.

Winklers Argumentation ist in ihrem straffen und klaren Gedankengang sehr verlockend. Gleichwohl vermag ich nicht ihr nachzugeben. Zunächst habe ich gerade ihr gegenüber terminologische Bedenken. Eine Methode ist nicht pneumatisch, kann und soll nicht pneumatisch sein. Der Begriff pneumatisch ist sinnvollerweise auf geistiges Personleben zu beschränken [1]).

Aber meine Bedenken greifen weiter. Wohl stimme ich der von Winkler skizzierten theologischen Gesamtbetrachtung, soweit sie sich wenigstens rechtmäßig auf das Neue Testament und auf die Grundsätze der Reformation berufen kann, zu. Indes, wie schon in diesem „soweit" eine gewisse Einschränkung liegt, so erhebt sich von hier aus die Frage, ob denn die Methode von der abschließenden Gesamtposition abhängig sein darf. Und diese Frage muß unbedingt verneint werden, wenn die methodische Anweisung ihren Zweck erfüllen soll, wenn sie unbefangenes Arbeiten der einzelnen Forscher und ein Ineinandergreifen ihrer Forschungen, das die Probleme Schritt für Schritt zu fördern vermag, ermöglichen soll. Gerade das ist mir in meinen Bemühungen um die Methode immer das Hauptanliegen gewesen. Denn an diesem Punkt lag die Schwäche der Systematik unserer Vorkriegstheologie begründet, und in dieser Schwäche wurzelten ebensowohl der Historismus wie der Subjektivismus jener Theologie überhaupt. Nun meint es freilich auch Winkler gewiß nicht so, daß die Methode das Resultat vorwegnehmen soll. Aber die in diese Richtung führende Gefahr würde durch den Begriff „pneumatische" Methode begünstigt werden.

Und mehr als das. Der Vorschlag Winklers würde außer der eben genannten allgemeinen noch die besondere Gefahr begünstigen, daß auf die subjektive Seite das Uebergewicht gelegt wird. So sehr das der Absicht Winklers widerspricht, tritt doch diese Gefahr bei ihm selbst gelegentlich unverkennbar hervor. Das πνεῦμα, in der Grund-

1) Man müßte also „pneumatologische Methode" sagen. Tatsächlich hat Wehrung schon vor Winkler eine solche gefordert. Zeitschr. f. systemat. Theologie, 1925, S. 75 ff. Darüber spreche ich demnächst in anderem Zusammenhange.

betrachtung als Synthese des Göttlichen und Menschlichen gefaßt, erscheint in einer für die Gesamtposition nicht ganz belanglosen Gedankenreihe, nämlich in der Anwendung auf die Trinitätsfrage, ausschließlich als das subjektive Beziehungsglied der Synthese.

Demgegenüber macht der religionspsychologische Zirkel eine solche Verschiebung unmöglich, da er grundsätzlich und ausnahmslos die Wechselbeziehung zwischen dem objektiven und dem subjektiven Pol, zwischen Gott bzw. der Offenbarung Gottes und der menschlichen Glaubenserfahrung, fordert. Und der Terminus „religionspsychologisch" deutet mit seinen beiden Bestandteilen diese Polarität und Doppelseitigkeit wenigstens an. Denn Religion als solche hat im Sinne ihrer eigenen Grundüberzeugung den objektiven Faktor, Gott bzw. die Offenbarung Gottes, zur Voraussetzung und zwar durchaus zur conditio sine qua non ihres Bestandes.

Diese Ueberlegung führt mich zu den positiven Gründen, die für den Begriff der religionspsychologischen Methode sprechen. Es sind folgende:

1. Dieser Begriff wahrt die Kontinuität der theologisch-wissenschaftlichen Arbeit. Und zwar dies wieder in doppelter Weise.

a) Er weist auf den methodischen Ansatz Schleiermachers und über diesen hinaus auf die Reformation zurück. Denn Schleiermacher hat mit seinem methodischen Ansatz bewußterweise die „Grundsätze der evangelischen Kirche" zur Geltung zu bringen gestrebt und hat durch eben dieses Bestreben auch den Anfang damit gemacht. An dieser Tatsache ändert der Umstand nichts, daß Schleiermacher seine Absicht nur sehr teilweis durchgeführt hat. Das hat die Erlanger Theologie richtig erkannt, und auf dieser Einsicht beruht ihre Bedeutung. Neuestens hat aus ihrem Kreise diese Einsicht besonders Ludwig Ihmels sehr nachdrücklich dargelegt. So kann man sich an seinen programmatischen Ausführungen diesen Sachverhalt besonders deutlich machen [1]).

In der Schule Schleiermachers ist dann auch die termino-

1) Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen, herausgegeben von Lic. E. Stange. I, 1925, S. 79 ff.

logische Bezeichnung jenes methodischen Ansatzes Schleiermachers als „religionspsychologisch" frühzeitig aufgekommen [1]).

b) Der Begriff steht in deutlicher Analogie zu dem der religionsgeschichtlichen Methode. Er setzt also die religionsgeschichtliche Problemstellung voraus, und zwar so, daß er zu ihr mit doppelter Front Stellung nimmt. Er verwirft sie nicht, sondern er erkennt sie an; aber er fordert zugleich ein Hinausgehen über sie, eine Ergänzung in der Richtung der Vertiefung. Damit erschließt er einen Ausweg aus der Situation, die für die letzte Epoche der Vorkriegstheologie besonders charakteristisch geworden war, die aber in weitem Umfange auch heute noch besteht. Die religionsgeschichtliche Problemstellung gilt den einen als Höchstleistung und Abschluß der theologischen Arbeit, den anderen als Irrweg, vor dem nur aufs dringlichste zu warnen sei. Noch jüngst hat einer der berufensten und umsichtigsten Vertreter der Religionsgeschichte bewegliche Klage über die Verständnislosigkeit führen müssen, mit der ein Teil der systematischen Theologen den religionsgeschichtlichen Problemen noch immer gegenübersteht [2]). Und die dialektische Theologie hat durch ihre rein negative Stellungnahme die Schwierigkeit der Situation noch verschärft. Die religionspsychologische Methode zeigt den Ausweg aus der Schwierigkeit, indem sie ausgleichend Recht und Unrecht auf beide Seiten verteilt.

2. Obgleich der Begriff „religionspsychologisch" aus der Schule Schleiermachers stammt und auf den methodischen Ansatz Schleiermachers zurückweist, liefert gerade er das sicherste Mittel zur Ausschaltung der bei Schleiermacher frei strömenden subjektivistischen und psychologistischen Fehlerquellen. Er tut es, sofern er auf die letzte reine Grundintention Schleiermachers zurückführt. Wie diese sich in der Unterscheidung der durch mancherlei äußere und ebenso durch bloß individuelle Einflüsse mitbedingten Ausdrucksformen der religiösen (christlichen) Grundüberzeugung und

1) Erstmalig findet sie sich bei dem Schweden H. Reuterdahl in seiner „Einleitung in die Theologie", 1837, S. 40 ff. — Näheres darüber im I. Bande meiner Systematischen Theologie, S. 257 ff.

2) H. Haas, Theologie der Gegenwart, 19. Jahrg., 1925, S. 313 ff.

dieser selbst in ihrem reinen Bestande konzentriert, so nötigt demgemäß der Begriff „religionspsychologisch" zur Beachtung der Struktur des religiösen Bewußtseins. Und ihre Beachtung liefert die Kriterien für die Ausscheidung der in den empirisch vorliegenden Ausdrucksformen mitenthaltenen äußerlichen und bloß individuellen Bestandteile. Zweierlei kommt für diesen Zweck in Betracht. Denn es muß sowohl die psychologische wie die logische Struktur des religiösen Bewußtseins beachtet werden. Mit der Frage nach jener ist ja auch die Frage nach dieser gegeben. In ersterer Hinsicht bedarf die genannte Unterscheidung Schleiermachers einer weitergehenden Differenzierung, die die kritische Analyse schärfer durchführen und sie deshalb dann auch genauer kontrollieren läßt. In der anderen Richtung ergibt sich die übergreifende Bedeutung des religiösen Wahrheitsinteresses. Da sich dies religiöse Wahrheitsinteresse im Christentum zum bewußten Anspruch auf letzte, höchste — auf absolute Wahrheit steigert, so fordert es auch die Anerkennung letzter, absoluter Offenbarung, die Anerkennung also der Offenbarung Gottes in Jesus Christus als der Selbstoffenbarung Gottes. Folglich muß dann die Heilige Schrift als geschichtliche Urkunde dieser Selbstoffenbarung Gottes gewertet und im methodischen Ansatz entsprechend berücksichtigt werden. *Damit ist die notwendigste Korrektur der methodischen Position Schleiermachers gegeben.* Im religionspsychologischen Zirkel ist — oder besser: wird — diese Korrektur vollzogen.

Wollte man aber einwenden, auch der religionspsychologische Zirkel genüge der geforderten Bewertung der Heiligen Schrift nicht, da er sie der eigenpersönlichen Glaubenserfahrung nicht überordne, sondern gleichordne, so wäre das ein grobes Mißverständnis. Die Gleichordnung besteht — scheinbar — für den einzelnen Fall, sofern er nämlich als einzelner in seiner Isoliertheit gefaßt wird. Aufs Ganze gesehen, ist zu bedenken, daß christliche Glaubenserfahrung die Heilige Schrift schon immer voraussetzt, und sodann, daß die Heilige Schrift allen einzelnen Fällen gegenüber die gleichbleibende Größe ist.

Mit dieser Klarstellung des Sachverhalts sind auch *die Einwände* widerlegt, die W. *Mundle* in dieser Zeitschrift (1924,

S. 245 ff.) gegen die religionspsychologische Methode erhoben hat. Mundles Kritik beruht auf einem dreifachen Irrtum oder Mißverständnis.

1. Mundle meint, die religionspsychologische Methode wolle die Anwendung der Phänomenologie Husserls auf das Gebiet der Religion sein. *Diese Annahme ist die Voraussetzung seiner gesamten Argumentation.* Aber diese Annahme ist völlig irrig — historisch ebenso wie sachlich. Historisch: Ich habe die Phänomenologie Husserls erst nach Aufstellung der religionspsychologischen Methode kennengelernt. Sachlich: Es besteht wohl eine teilweise Analogie — sie ist zweifellos durch Schleiermacher vermittelt; aber die Analogie ist eben nur eine teilweise, und auf den für die theologische Beurteilung entscheidenden Punkt (Wahrheitsfrage) bezieht sie sich überhaupt nicht.

2. Mundle übersieht, daß es sich in der religionspsychologischen Methode nicht um eine mehr oder weniger *selbständige Disziplin* handelt, sondern um ein *methodisches Verfahren*, das seinen Namen nur a parte potiori, nämlich vom religionspsychologischen Zirkel, trägt.

3. Mundle meint, weil der religionspsychologische Zirkel von der eigenen Erfahrung ausgehe, führe er damit notwendig zum Subjektivismus. Mit dieser Argumentation stützt sich Mundle allerdings auf den Anfang einer von mir mehrfach gegebenen Formulierung, beachtet aber ihren Fortgang nicht und verschiebt dann ihren Sinn ins volle Gegenteil. Denn für den religionspsychologischen Zirkel ist es schließlich ganz gleichgültig, ob er vom subjektiven oder vom objektiven Pol „ausgeht". Das Entscheidende ist erst der Zirkel als solcher, d. h. die *grundsätzliche Wechselbeziehung* hinüber und herüber ebenso wie herüber und hinüber.

Auch *Th. Steinmanns kritische Bemerkungen* in dieser Zeitschrift (1926, S. 150 ff.) sind in das Licht der eben gegebenen Ausführungen zu rücken. Steinmann vermißt bei mir eine hinreichend eingehende Analyse des Materials der vergleichenden Religionsgeschichte. Zur Bestimmung des Wesens der christlichen Religion müßte, sagt er, mit voller Bestimmtheit *der Weg des „religionsvergleichend-kritischen" Ver-*

fahrens eingeschlagen werden. Nun will ich demgegenüber nicht geltend machen, daß gerade anerkannte Fachmänner der Religionsgeschichte meine Behandlungsweise des religionsgeschichtlichen Stoffes gelobt, und daß andererseits systematische Fachkollegen sie als zu breit und eingehend getadelt haben. Aber die Frage darf ich aufwerfen, wie denn eine zusammenfassende Darstellung überall den Prozeß der Detailarbeit, der dahinter liegt, vor dem Leser ausbreiten soll.

Oder liegt die Differenz doch tiefer? Fast scheint es so. Wenn Steinmanns These, zur Gewinnung des Wesens der Religion sei der Weg des religionsvergleichend-kritischen Verfahrens einzuschlagen, in seinem strengen Wortlaut genommen und so der religionspsychologischen Methode entgegengestellt werden soll, dann muß ich sie ablehnen und ihr aufs entschiedenste widersprechen. Denn dann führt sie unweigerlich zum Historismus zurück, ja sie ist dann selbst bereits Ausdruck einer einseitig historischen Denk- und Urteilsweise.

Jedenfalls verkennt Steinmann den Sinn meiner wiederholten Berufung auf die „religionspsychologische Einstellung". Es ist folgender. Alle Entscheidungen der theologischen Systematik beruhen, auf die Hauptsache gesehen, auf drei Gruppen von Motiven, sofern sie 1. die biblisch-kirchliche Tradition, 2. die historisch-kritische Einsicht und 3. die eigenpersönliche christliche Glaubenserfahrung zur Voraussetzung haben. Jeweilig über das Verhältnis dieser drei Faktoren zueinander, zumal über das Verhältnis des dritten Faktors zu den beiden anderen Klarheit zu schaffen, ist daher oberste Bedingung für den Fortschritt der theologisch-systematischen Arbeit. Das übliche Verfahren ist meist das genau entgegengesetzte, dieses Verhältnis jener Faktoren zueinander unklar und unbestimmt zu lassen. Deshalb mache ich jedesmal auf den Punkt aufmerksam, wo in meiner eigenen Argumentation der dritte Faktor einsetzt.

Selbstverständlich soll aber die betreffende Entscheidung weder „erschöpfend" noch „endgültig" sein. Vielmehr soll gerade der Anlaß zur weiteren Diskussion der betreffenden Fragen mit solchen ge-

geben werden, für die sich die Glaubenserfahrung oder überhaupt das Verhältnis jener Faktoren zueinander anders gestaltet. Denn wie der einzelne Christ für die Bewahrung, Kräftigung und stete Reinigung seines Glaubens auf die Glaubensgemeinschaft mit seinen Glaubensgenossen (also auf die Kirche im evangelischen Sinne) angewiesen ist, so gilt entsprechend das gleiche für die theologische Arbeit. Es kommt ja, wie ich durch Betonung des Wahrheitsinteresses immer wieder hervorgehoben habe, letztlich nicht darauf an, was wir empirisch-tatsächlich erfahren, sondern darauf, was wir nach dem uns in dem Leben und Leiden, im Sterben und Auferstehen Jesu Christi offenbaren Willen Gottes erfahren sollen.

Die Aufgabe der christlichen Glaubenslehre faßt sich daher in die Forderung zusammen, die beiden Grundsätze Luthers, die zunächst auseinander zu streben scheinen, durch methodische Arbeit zum Ausgleich miteinander zu bringen: den einen, daß allein das Wort Gottes Artikel des Glaubens stellt, und den anderen, daß Gott und Gottes Wort niemand recht versteht, er erfahr' es, versuch's und empfind's denn, in welcher Erfahrung der Heilige Geist als in seiner eigenen Schule lehre.

Dieser Aufgabe zu dienen ist Sinn und Zweck der religionspsychologischen Methode mit ihrem religionspsychologischen Zirkel.

Kritische Berichte.

Zur Religionsphilosophie.

Von

Prof. D. Wilhelm Bruhn in Kiel.

(1) Arthur Adler, Das heutige Weltbild aus einem idealistischen Prinzip. Brieg, Bänder, 1922, 32 S.

(2) Hermann Bauke, Die Probleme der Theologie Calvins. Leipzig, Hinrichs, 1922, 108 S.

(3) A. Baeumler und M. Schröter, Handbuch der Philosophie. München und Berlin, Oldenbourg, 1926. Lief. 1: Howald, Ethik des Altertums (64 S.); Lief. 2: Driesch, Metaphysik der Natur (95 S.); Lief. 3: Przywara, Religionsphilosophie katholischer Theologie (104 S.); Lief. 4 u. 5: Weyl, Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft (162 S.); Lief. 6 u. 7: Rothacker, Logik und Systematik der Geisteswissenschaften (171 S.). — S. Notizen.

(4) Reinhart Biernatzki, Paul Deussen: Vedanta und Platonismus im Lichte der Kantischen Philosophie. Berlin, Unger, [2] 1922, 41 S.

(5) Karl Bornhausen, Faustisches Christentum (Bücherei der Christlichen Welt). Gotha u. Stuttgart, Perthes, 1925, 24 S.

(6) Wilhelm Bruhn, Vom Gott im Menschen. Ein Weg in metaphysisches Neuland. (Aus der Welt der Religion. Forschungen und Berichte, unter Mitwirkung von R. Otto und Fr. Niebergall, herausg. von G. Mensching. Religionsphil. Reihe H. 2.) Gießen, Töpelmann, 1926, 64 S.

(7) Marie-Anne Cochet, Essai sur l'emploi du sentiment religieux comme base d'autorité politique. Préface de Paul Decoster. Paris, 1925, 144 S.

(8) Ludwig Coellen, Von der Selbstoffenbarung des göttlichen Lebens. Grundlegung einer Metaphysik. Traisa-Darmstadt, Arkadenverlag, 1924, 196 S.

(9) Max Dessoir, Lehrbuch der Philosophie. Die Philosophie in ihren Einzelgebieten, dargestellt von Becher, Koffka, Menzer, Rieffert, Schlick, Tillich, Utitz, Vierkandt. Berlin, Ullstein, 1925, 958 S.
(10) Hermann Dörries, Zur Geschichte der Mystik. Erigena und der Neuplatonismus. Tübingen, Mohr, 1925, 122 S.
(11) Wilhelm Engel, Die Schicksalsidee im Altertum. Religionswiss. Untersuchung. Erlangen, Palm u. Enke, 1926, 120 S.
(12) Franz Erhardt, Bleibendes und Vergängliches in der Philosophie Kants. Leipzig, Reisland, 1926, 269 S.
(13) Edmund Ernst, Das Wachstum der Religion aus dem Geiste. Eine Darstellung des religiösen Apriori. Bern, Drechsel, 1924, 104 S.
(14) Hans Haas, Das Scherflein der Witwe und seine Entsprechung im Tripitaka. (Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Univ. Leipzig.) Leipzig, Hinrichs, 1922, 175 u. 46 S.
(15) Gustav Hahn, Der Allbeseelungsgedanke bei Lotze. Stuttgart, Kohlhammer, 1925, 94 S.
(16) Heinrich Hasse, Schopenhauers Religionsphilosophie und ihre Bedeutung für die Gegenwart. (Frankfurter gelehrte Reden und Abhandlungen, H. 2.) Frankfurt a. M., Englert und Schlosser, 1924, 49 S.
(17) Friedrich Heiler, Die Mystik in den Upanishaden. (Untersuchungen zur Geschichte des Buddhismus und verwandter Gebiete.) München-Neubiberg, Schloß, 1925, 46 S.
(18) Joh. Hempel, Mystik und Alkoholekstase. (Die Alkoholfrage in der Religion. Studien und Reden, herausg. von Rolffs und Schmidt, H. 3.) Hamburg, Neuland, 1926, 31 S.
(19) Harald Höffding, Erkenntnistheorie und Lebensauffassung. Leipzig, Reisland, 1926, 101 S.
(20) F. Köhler, Metaphysische Psychologie. Leipzig, Pfeiffer, 1926, 31 S.
(21) Josef Kremer, Kritik der Vernunftkritik. Neue Abhandlungen zur Kantischen Philosophie. Erfurt, Stenger, 1925, 193 S.
(22) Edv. Lehmann, Die Religionen. Kurzgefaßte Religionsgeschichte. (Pädagogische Literaturgesellschaft Neue Bahnen.) Leipzig, Dürr, 1924, 128 S.
(23) Emil Mattiesen, Der jenseitige Mensch. Eine Einführung in die Metapsychologie der mystischen Erfahrung. Berlin und Leipzig, de Gruyter, 1925, 825 S.
(24) Gustav Mensching, Das Heilige im Leben. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theol. u. Religionsgesch. 117.) Tübingen, Mohr, 1925, 23 S.

(25) Derſ., Das heilige Schweigen. Eine religionsgeſch. Unterſuchung. (Religionsgeſch. Verſuche und Vorarbeiten H. XX, 2.) Gießen, Töpelmann, 1926, 162 S.

(26) Theodor Odenwald, Friedrich Nietzſche und das heutige Chriſtentum. (Aus der Welt der Religion. Religionsphil. Reihe H. 1.) Gießen, Töpelmann, 1926, 24 S.

(27) Rudolf Otto, Das Heilige. Ueber das Irrationale in der Idee des Göttlichen und ſein Verhältnis zum Rationalen. 14. Aufl., neu durchgeſ. Gotha, Klotz, 1926, 258 S.

(28) Hans Pichler, Vom Weſen der Erkenntnis. Erfurt, Stenger, 1926, 80 S.

(29) Georg Pick, Die Geſtalt des werdenden religiöſen Geiſtes. (Sammlung gemeinverſt. Vorträge uſw. 115). Tübingen, Mohr, 1925, 52 S.

(30) Hans Prager, Wladimir Solovjeffs univerſaliſtiſche Lebensphiloſophie. (Sammlung gemeinverſt. Vorträge uſw. 116.) Tübingen, Mohr, 1925, 48 S.

(31) Erich Przywara, Religionsphiloſophie kath. Theologie; ſ. oben Nr. 3.

(32) Karl Ludwig Reichelt, Der chineſiſche Buddhismus. Ein Bild vom rel. Leben des Oſtens. Aus dem Norwegiſchen überſ. von W. Oehler. Baſel, Miſſionsbuchhandlung, und Stuttgart, Miſſionsverlag, 1926, 230 S.

(33) Fritz-Joachim von Rintelen, Peſſimiſtiſche Religionsphiloſophie der Gegenwart. Unterſuchung zur religionsphil. Problemſtellung bei Ed. v. Hartmann und ihre erkenntnistheoret.-metaphyſ. Grundlagen. München, Pfeiffer, 1924, 227 S.

(34) Hans Ruſt, Wunder der Bibel III. Die Weisſagungen im Neuen Teſt. (Die okkulte Welt Nr. 129.) Pfullingen, Baum, 1924, 44 S.

(35) Derſ., Das Zungenreden. Studie zur krit. Religionspſychologie (Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens H. 118). München, Bergmann, 1924, 74 S.

(36) Karl Sapper, Das Element der Wirklichkeit und die Welt der Erfahrung. Grundlinien einer anthropozentriſchen Naturphiloſophie. München, Beck, 1924, 250 S.

(37) W. Schulze-Soelde, Metaphyſik und Erkenntnis bei Ariſtoteles. (Philoſophie u. Geſchichte, H. 9). Tübingen, Mohr, 1926, 47 S.

(38) Hermann Schwarz, Auf Wegen der Myſtik. Drei grundlegende Erörterungen der Philoſ. des Ungegebenen. (Weisheit u. Tat, H. 3.) Erfurt, Stenger, 1924, 64 S.

(39) Ernſt Staehelin, Von Charles Secrétan und den drei theol. Aemtern. (Sammlung gemeinverſt. Vorträge uſw. 104.) Tübingen, Mohr, 1923, 32 S.

(40) Kurt Stavenhagen, Abſolute Stellungnahmen. Eine onto-

logische Untersuchung über das Wesen der Religion. Erlangen, Philos. Akademie, 1925, 224 S.

(41) Kurt Sternberg, Die Geburt der Kultur aus dem Geiste der Religion. Entwickelt an G. Hauptmanns Roman: „Die Insel der Großen Mutter oder das Wunder von Ile des dames." Berlin-Grunewald, Rothschild, 1925, 92 S.

(42) Georg Sulzer, Religiöse Probleme der Zukunft. Leipzig, Mutze, 1923, 31 S.

(43) Johannes Thyssen, Die Einmaligkeit der Geschichte. Eine geschichtslogische Untersuchung. Bonn, Cohen, 1924, 259 S.

(44) Paul Tillich, Kairos. Ideen zur Geisteslage der Gegenwart (22 S.) und: Kairos und Logos. Eine Untersuchung zur Metaphysik des Erkennens (54 S.). (In: Kairos. Zur Geisteslage und Geistes-wendung, herausg. von Tillich. Darmstadt, Reichl, 1926, 483 S.)

(45) Derſ., Religionsphilosophie, ſ. Nr. 9.

(46) Joachim Wach, Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheor. Grundlegung. Leipzig, Hinrichs, 1924, 210 S.

(47) Derſ., Meister und Jünger. Zwei religionssoziol. Betrachtungen. Leipzig, Pfeiffer (jetzt Tübingen, Mohr), 1926, 75 S.

(48) Karl von Wachter, Zum Verständnis der Weltlage. Zugleich eine Auseinandersetzung mit Fr. W. Foerster. München, Beck, 1922, 324 S.

(49) Ferdinand Weinhandl, Meister Eckehart im Quellpunkt seiner Lehre. Zwei Beiträge zur Mystik M. Eckeharts. (Weisheit und Tat, H. 7.) Erfurt, Stenger², 1926, 52 S.

(50) Derſ., Person, Weltbild und Deutung. Erfurt, Stenger, 1926, 106 S.

(51) Konstantin Wieland, Das ewige Licht. Augsburg, Lampart, 1926, 78 S.

(52) Georg Wobbermin, Religionsphilosophie. (Quellen-Handbücher der Philosophie, herausg. von Liebert, B. 5.) Berlin, Panververlag, 1924, 248 S.

Wer sich durch die Fülle der Neuerscheinungen aus den letzten Jahren hindurcharbeitet, hat zunächst den beklemmenden Eindruck des Zielloſen, Auseinanderstrebenden. Versenkt er sich aber intuitiv in das Ganze, so schießen die Linien zusammen in einen Punkt, der, ohne selber Thema zu sein, doch hinter allen Themen steht. Das scheinbar Ungeordnete erweist sich als Strahlenbrechung aus dem verborgenen Lichtzentrum eines einheitlichen und großen Zeiterlebens. Dies ist die Erfahrung eines Unbedingten, schlechthin Jenseitigen. Doch geht insofern ein Riß durch die Welt der Geister, als die einen, an Leiderfahrung und Logik gefesselt, resigniert in

die Kluft zwischen Diesseits und Jenseits starren, indes die anderen, aus einem unzerbrechlichen Glauben an den Gott im Menschen heraus, schon wieder mit allen Kräften am Brückenbau sind. Die vorliegende Literatur läßt keinen Zweifel, daß die letzteren in der Mehrzahl und die Pessimisten auf dem Rückmarsch sind.

Zunächst zeigt sich auf philosophischem wie auf religionswissenschaftlichem Gebiet ein Bestreben nach Zusammenfassung der Kräfte. Es ist wie ein Ausholen zu neuem Streiche. Zwei philosophische Handbücher großen Stiles gehen voran. Dessoirs „Lehrbuch" (9) gibt in gedrängter Form einen „Gesamtanblick der Philosophie" unter Trennung von Geschichte und Systematik, welch letztere als „Philosophie in ihren Einzelgebieten" vorliegt. Das Handbuch von Baeumler und Schröter (3), noch größer angelegt, will nicht nur ein umfassender und zuverlässiger Führer durch die philosophischen Disziplinen sein, in dem in lebendiger Synthese von Tradition und Neuansatz alle philosophischen Einzelfragen historisch-monographisch behandelt werden, sondern auch die chaotische Gegenwart durch eine erschöpfende Darlegung der philosophisch-methodischen Grundlagen ihrer Kultur klären. Dem gleichen Bedürfen nach neuem Ansatz entspringt Wachs gründliche Besinnung auf Wesen, Aufgabe, Methode und Einteilung der Religionswissenschaft (46). Lehmanns kurzgefaßte Religionsgeschichte (22) ermöglicht auch dem Laien ein Eindringen in die vergleichende Religionswissenschaft und dadurch das befreiende Vordringen zum Wesentlich-Religiösen. Wobbermins religionsphilosophisches Quellenbuch (52) bietet eine Auswahl von 26 charakteristischen Proben aus der religionsphilosophischen Arbeit von Kant bis zur Gegenwart, welcher er selbst eine orientierende Erörterung über Begriff, Aufgabe und Methode der Religionsphilosophie und Winkler einen summarischen Ueberblick über die Leitmotive der neuzeitlichen Religionsphilosophie voranschickt.

Näher an den Nerv des Zeitempfindens tasten einige Arbeiten, die, gewissermaßen prophylaktisch, dem gesunden Drange nach dem Jenseitigen dadurch Raum schaffen, daß sie den kranken beschneiden. Rust schiebt in zwei kritisch-religionspsychologischen Studien (34, 35) einer okkultistischen Geheimniskrämerei den Riegel nüchterner Wissenschaftlichkeit vor, indem er das Zungenreden auf seinen latenten psychologischen und parapsychologischen Gehalt zurückführt und die neutestamentliche Weissagung als eine Spezies der Weissagung überhaupt verständlich macht, welche sich für den Psychologen als die spontane Kundgebung eines Ahnens verborgener Sachverhalte darstellt. Hempel (18) bekämpft die Ekstase als Experiment, indem er in einer Abhandlung über die Rolle des Alkohols in den orien-

talischen Kulten der technisch-willkürlichen Begeisterung die ungesuchte der religiösen Prophetie entgegenstellt. Versinnlichte Jenseitigkeit liegt auch der Sentimentalität heutiger Untergangsprophetie zugrunde, welche das Schicksal in fatalistische Theorien einengen möchte und durch das dualistische Auseinander von Geschehen und Mensch den Willen zur Tat lähmt; Engel (11) zeigt, wie fremd dieser schwächliche Schicksalsbegriff, zu Hause bei den Primitiven, orientalischen Völkern und Griechen, römischem und deutschem Wesen ist. Er hätte hinzufügen können, daß eben heute eine geläuterte Vorstellung vom Schicksal aus der Not der Zeit heraufwächst, die das Wollen zugleich vor hohlem Dünkel und trägem Einschlafen bewahrt: Schicksal das schlechthin Jenseitige, als solches in keiner Weise auszurechnen, dennoch aber mitten im Endlichen gelegen und nicht anders als in und mit der gläubig-gehorsamen Aktivität menschlicher Gestaltung sich vollziehend.

Weiterhin versucht man, auf eine positive Weise von der Phänomenologie des Bewußtseins her ins Ueberkreatürliche vorzudringen. Geradezu für einen christlichen Okkultismus setzt sich Sulzer (42) ein. Auf über 800 Seiten stellt Mattiesen (23) die Erscheinungen des gesteigerten Bewußtseins dar, in der ausgesprochenen Absicht, die Anerkennung der Wissenschaften, insbesondere der Religionspsychologie, für die metapsychischen Tatsachen zu erkämpfen, wobei er die von James vertretene Theorie unterschwelliger Icherweiterungen durch die Hypothese positiv übersinnlicher Zusammenhänge ersetzt. Kommt er von den „lebendigen Hintergründen des Einzelbewußtseins" zur Religion, so geht Ernst (13) den umgekehrten Weg, indem er das religiöse Zeiterlebnis auf das Apriori einer gleichnisbildenden Kraft im Menschen zurückführt, deren Wachstum sich genau so vollziehe wie dasjenige der Organismen, nämlich in den drei Elementen Bewegung, Gestalt und Farbe, und deren Ergebnisse daher auf den gleichen Wirklichkeitscharakter Anspruch hätten. In dieser biologischen Auffassung übersinnlicher Erkenntnis, hinter der die Metaphysik einer angenommenen Identität zwischen gestaltendem Ich und dem Letztwirklichen steht, kommt Ernst dem Steinerschen Hellsehen ziemlich nahe. Ebenfalls den Weg vom Ich her, aber mit wissenschaftlicher Zurückhaltung, geht Pick (29), wenn er den Aufbau der religiösen Urbeziehung aus der schöpferisch-lebendigen Geistigkeit schlechthin ableitet, Wach (47), indem er in zwei religionssoziologischen Betrachtungen das Schicksalhafte in der Personbeziehung zwischen Jünger und Meister und das Metaphysisch-Inkommensurable in der Meisterpersönlichkeit aus geschichtlichen Typen herausarbeitet, und Köhler (20), sofern er, von der wissenschaftlichen Psychologie ausgehend, im Geistleben des Menschen den Kern einer un-

ableitbaren Wesenheit feststellt und von hier aus für eine metaphysische Psychologie eintritt, aus der er die wissenschaftliche Begründung der Religion erhofft.

Deutlich spiegelt sich das Bedürfen der Zeit nach einer neuen Metaphysik in denjenigen Arbeiten, die vom Erkenntnisproblem ausgehen. Schulze-Soelde (37) behandelt das Verhältnis von Erkenntnis und Metaphysik bei Aristoteles. Erkenntnis ist nur, wo der göttliche Nus ist. Aber Gott ist nicht in der Natur, und so gibt es kein Naturerkennen. Indem aber der Nus im Menschen sich selbst erkennt, fällt Denken und Sein zusammen; der Dualismus Gott-Welt ist im Menschengeist aufgehoben. Unsere moderne Erkenntnistheorie kann solche naive Metaphysik nicht erneuern, aber das Vertrauen des Aristoteles auf den verborgenen Gott im Menschen erlebt in ihr eine Auferstehung. So schon, wenn Pichler (28) in seiner Analyse des Erkennens die Logik überführt, daß sie „uns das Spontane der geschichtlichen Wirklichkeit verbirgt", und dem Erkennen das Maß dahin beschneidet, daß es das Wesen in seiner Unergründlichkeit sichtbar zu machen habe. So ausdrücklich bei Sapper (36), der von dem Begriff der Wirklichkeit als eines Erfahrungstranszendenten ausgeht, welches aber in immer mehr sich annähernden Bildern und Modellen — er selbst stellt als solches den Begriff Entelechie auf — zu erfassen möglich sei. Thyssen (43) bahnt in gründlicher geschichtslogischer Untersuchung über den Begriff der Einmaligkeit (Inhalts- und Zeiteinmaligkeit) einem vertieften Verständnis des Geschichtlichen die Wege. Eine positive Metaphysik sucht Erhardt (12) zu ermöglichen, indem er die Grenzen des Kritizismus aufweist und die in ihm gegebenen metaphysischen Momente unterstreicht. Ferner liegt eine gründliche Untersuchung des Kritizismus vor von Kremer (21), der als das Bleibende an der Kantischen Philosophie die Wiedererstehung der platonischen Ideen im Sinne göttlicher Gedanken im Schöpfungsplan ansieht und von der Philosophie ein Vorschreiten von bloßer Analytik zu schöpferischer Intuition fordert. Die Metaphysik des Lotzeschen Allbeseelungsgedankens wird von Hahn (15) erörtert. Biernatzki (4) gibt Deussens Abhandlung über Vedanta und Platonismus neu heraus. Adler (1) gibt in seinem Versuch, aus psychischen Urkräften das Weltall aufzubauen, eine Probe naturwissenschaftlich-idealistischer Metaphysik von heute. Ein Gegenstück dazu stellt die theomonistische Metaphysik Wielands (51) dar.

Eine weitere Reihe von Untersuchungen gilt dem religiös-mystischen Erlebnis in der Geschichte. Haas (14) zeigt den religionsgeschichtlichen Parallelismus zwischen Buddhismus und Christentum auf. Aus den Le-

benserfahrungen des norwegischen Missionars Reichelt (32) erkennen wir die Sehnsucht nach Erlösung alles Lebenden als die Grundhaltung des chinesischen Buddhismus. Heiler (17) lehrt die Philosophie der Upanishaden als gedanklichen Reflex einer erfahrenen unio mystica bewerten, wie sie auch in Sundar Singhs Christusmystik das Grundelement geblieben ist. Dörries (10) bringt an Erigena die reinste Ausprägung neuplatonischen Geistes im Mittelalter zur Anschauung. Bauke (2) zeichnet ein exakt geschichtliches Bild der Theologie Calvins in ihrer Eigenart, was im Hinblick auf die Berufung Barths auf Calvin besonders zu begrüßen ist. Cochet (7) behandelt die Bedeutung der Religion für die politische Autorität bei Comte. In gewisser Hinsicht ein Gegenstück dazu ist die an Baader und Culmann orientierte Polemik von Wachters (48) gegen die pazifistische Gedankenwelt Fr. W. Försters. Staehelin (39) entwirft an der Persönlichkeit Secrétans ein Bild ehrlichen Ringens um die Absolutheit Gottes. Eine vornehme Apologie ist der Versuch Odenwalds (26), Nietzsche als Gottsucher, ja den Propheten des Gegenwartssuchens darzustellen. Nietzsche lehnt Religion und Christentum ab aus Religion. Er verneint die Glaubenswelt, weil er sie nicht von der Metaphysik getrennt zu sehen vermag, die er von seinem biologischen Wahrheitsbegriff aus haßt. Er verneint Religion als Hingabe, weil soziologische Bindung ihm Entwertung des Ich scheint. Dafür schafft seine Sehnsucht die Mythengestalt des Uebermenschen. Es ist seine Tragik, daß er die Religion hassen muß, die er liebt. „Dieser Trotz, dieses Dennoch, diese Vereinsamung ist lutherischer Geist." Die Spannung, unter der sein Geist zersprang, ist auch unsere Spannung. Er ist der Verkünder der Krisis von Kultur und Weltanschauung, unserer Krisis. Auch Prager (30) stellt uns einem Propheten des ringenden Zeitgeistes gegenüber: dem philosophischen Mystiker und Freunde Dostojewskys Solovjeff. Wie der Dichter, so läßt auch dieser aus dem Chaos der Einzelerscheinungen die Vision des göttlichen Ganzen aufsteigen und der Menschheit zum Entscheidungsruf werden.

Aus dem geschichtlichen Rahmen löst Weinhandl (49) das mystisch-religiöse Erlebnis und gestaltet es selbständig. Er zeichnet Eckehart im Quellpunkt seiner Lehre und seine Mystik im Lichte der neu aufgefundenen Rechtfertigungsschrift von 1326. Als den Quellpunkt dieser „bis zur Unpersönlichkeit, zur Allgemeingültigkeit gesteigerten, geweiteten, gestählten Persönlichkeit, erfüllt von Freudigkeit und Gottesernst", bezeichnet der Verfasser mit Recht die metaphysische Spannung zwischen Distanz und Identität, Immanenz und Transzendenz, Zeit und Ewigkeit. Er findet Aehnliches in der Spannung zwischen unheiligem Menschen und heiliger Menschheit bei

Kant und in der „obersten Ehrfurcht, der Ehrfurcht vor sich selbst“ bei Goethe. Wir werden diese Spannung vor allen Dingen an der Gegenwart selbst festzustellen haben, der sie zum erschütternden Erlebnis wurde, und die aus dem hilflosen Hin und Her zwischen den Polen der Diesseitigkeit und Jenseitigkeit nur das Durchdringen zu jenem absoluten Gotthaben erretten wird, das sich bei Eckehart als das Unerschütterlich-Mittlere über die Unrast polaren Suchens erhebt. Daß ein solches Erleben nur aus den Tiefen der Ich-Existenz kommen kann, zeigt Weinhandl in seiner zweiten Schrift (50). Der Person stellt er als Gegenpol das Lebensrätsel gegenüber; die Brücke ist das Symbol. Glaube ist die schöpferische Kraft im Menschen, Gleichnis sein höchster Gedanke. Eine Erörterung über Wesen und Prinzipien der Deutung und die gestalt-analytische Betrachtungsweise gibt die methodische Fundierung und Einheit für eine Reihe von Abhandlungen über Themen der Metaphysik und Lebensgestaltung. Hier wird das Gleichnis nicht, wie etwa bei Ernst, zur nachschaffenden Parallele der organischen Weltgestaltung überdehnt, sondern es ist das schöpferische Hinausleben des Absoluten aus dem Menschen in die Welt zu ihrer Erfüllung mit Seinsgehalt, ein transzendentaler und hypothetisch-transzendenter Realismus. In drei Erörterungen skizziert ferner Schwarz (38) seine Philosophie des Ungegebenen. Ihm ist Ausgangspunkt das Grunderlebnis des Gottes im Ich, der im unendlichen Wertleben des Menschen sein Wesen gestaltet. Es ist die intuitive Entfaltung des „Seelengrundes“, mehr dichterisch-religiös geschaut als erkenntnistheoretisch fundiert. Beides findet sich bei Coellen (8), der die transzendentale Erkenntnistheorie Kants in metaphysischem Sinne vertieft, indem er das Erfahrungsjenseitige auf das Ur- und Zentralerlebnis des Absoluten zurückführt und aus diesem Ansatzpunkt einer intellektuellen Anschauung das göttliche Leben in unendlicher Aktivität sich selbst bis zu den höchsten Stufen der Philosophie, Kunst und Religion ausstrahlen läßt. Vom phänomenologischen Standpunkt aus untersucht Stavenhagen (40) die Ich-Vorgänge im Religiösen und stellt in ihnen „absolute Stellungnahmen“, d. i. ein Umfassen des Transzendenten durch das Ich, fest. Alle diese Ansätze bei einem Absoluten im Ich werden, wollen sie nicht der Gefahr des Sichverlierens ins Vage anheimfallen, immer wieder sich an der religionspsychologischen Analyse des Absoluten im Bewußtsein orientieren müssen, für welche uns Otto in seinem nunmehr in 14. Auflage erscheinenden, in 5 Sprachen übersetzten „Heiligen“ (27) das geltende Musterbeispiel geschenkt hat. Es ist dankbar zu begrüßen, wenn Mensching (24, 25), auf Otto fußend, eine praktische Auswertung seiner Ergebnisse gibt, indem er einmal die Kategorie des Heiligen in ihrer konkreten Lebens-

bedeutung aufweist, zum andern der im „Schweigen" vorliegenden Reaktion des Subjekts auf das Heilige in einer inhaltlichen Analyse nachgeht.

Wird in diesen Arbeiten von der Rezeptivität des menschlichen Erlebens her in direkter Linie ein Absolutes gesucht, so geht in anderen der Vorstoß von der Spontaneität des schöpferischen Handelns aus, welches irgendwie in ein Absolutes verlaufen soll. Hierbei macht sich einerseits die Erschütterung des Zeitgeistes als betonte Distanzierung des Ewigen zum Zeitlichen geltend, andrerseits werden in zunehmendem Maße die Ansätze zum Extrem eines müden Kulturpessimismus durch einen Optimismus überwunden, der nicht sieht, aber glaubt. Auch Höffdings (19) Kulturphilosophie geht der großen Schicksalsfrage nicht aus dem Wege: hinter, über aller Kultur steht, selber unzugänglich, das Göttliche, das wir spüren im Schicksal der Werte; aber der Glaube überbrückt die Distanz: Religion ist Vertrauen auf die Erhaltung des Wertes in den Werten. Hier erscheint also das Göttliche als Garant der Kultur; diese ist Endzweck, Religion Mittel. In Wahrheit empfindet unsere Zeit eher umgekehrt: das Göttlich-Unergründliche Selbstzweck, die Kultur Mittel. Das gleiche gilt für Sternbergs (41) eigenartigen Versuch, aus Hauptmanns Kulturroman so etwas wie eine Religionsphilosophie herauszuholen. Auch hier wird der Religion die Aufgabe der Kultursicherung und insoweit ein mehr als fiktiver Wert zugesprochen. In der Tat ist es ja richtig, daß nur aus dem Erlebnis des Absoluten heraus der nie versagende Antrieb zum Gestalten kommen kann, und insofern mag der Versuch berechtigt sein, den Dichter als warnenden Eckart des deutschen Volkes hinzustellen. Indessen erschöpft doch diese Betrachtung der Dinge nicht das Wesen der Religion in der Tiefe, wie sie die Gegenwart erlebt. Nicht die Bedeutung der Religion für die Kultur steht heute zur Frage, eher das Umgekehrte. Nicht so steht es, daß die Religion zu ihrer „Justifikation" auf den Nachweis kulturschaffender Kräfte angewiesen wäre, sondern so, daß die Grunderfahrung eines Unbedingten von Schicksals wegen da ist und der Kultur gerade so viel Geltung läßt, als das Unbedingte reicht, das sie als sein Gleichnis in sich verbirgt. Vom eigentlichen Lebensnerv der Zeit entfernt sich auch Rintelen (33), wenn er, im Hinblick auf die Ideenwelt der Gegenwart die religionsphilosophische Problemstellung bei von Hartmann untersuchend, zu dem Ergebnis kommt, daß Hartmann um der „modernen destruktiven Gesichtspunkte" seines formauflösenden Individualismus willen rundweg abzulehnen sei. Freilich ist nicht zu bestreiten, daß durch den Individualismus Religion — wenigstens die objektive —, Geschichte und Gemeinschaft gefährdet werden,

aber in einem unbedingten Sinne doch nur dann, wenn man wie Rintelen die Kompaktheit katholischer Formbejahung im Auge hat. Und allerdings ist die Auflösung der Form ein Zeichen der Moderne, aber doch nur unter Ausschluß der neuesten Zeit, deren Merkmal gerade die Rückkehr zur Form sein dürfte, und sicher nicht in dem bloß negativen Sinne, daß ihr rein nur Ungeschichtlichkeit und Pietätlosigkeit zugrunde läge, sondern vielmehr in dem positiven, daß der Mensch von heute aus seiner erschütternden Erfahrung der historischen Relativität heraus jegliche Form nur noch als das unzulängliche Gleichnis eines Unbedingten zu werten vermag. Hierin dürfte uns Hartmann doch etwas mehr zu sagen haben als Rintelen. Von protestantischer Einstellung her und darum gerechter beurteilt Hasse (16) in einer Darstellung der Religionsphilosophie Schopenhauers den Pessimismus: die destruktive Stellungnahme des Philosophen ist nur auf die Religion als Volksmetaphysik zu beziehen; in seinem Eintreten für eine Religion des Wollens und Fühlens ist er ein Wegbereiter geläuterter Frömmigkeit. Wir fügen hinzu: und in seinem Pessimismus liegt eine Ahnung der Jenseitigkeit als des unzugänglichen Geheimnisses, wie wir sie heute erfahren, die aber nicht zum ethischen Motiv werden konnte, weil ihr das trotzige Dennoch des Glaubens an das Jenseitige im Menschen nicht als Ausgleich gesellt war. Diese heute uns so nötige Synthese von Distanzbewußtsein und Glauben an das Menschentum finden wir bei Bornhausen (5), wenn er in einer geistvollen Studie zum Faust die Frage nach dem Wesen des neuzeitlichen Menschen dahin beantwortet, daß dieser, immer noch auf der Suche nach jenseitigem Geistesgehalt, solchen aus seinem Menschsein heraus als die Einheit von Gefühl, Wille und Erkenntnis erhebe. So entwirft Bornhausen ein Bild des neuzeitlich-faustischen Christentums als der Einheit in der Dreiheit Aesthetik, Ethik und Logik: die deutsche Seele schaut Gott zugleich in der ewigen Distanz und Weltnähe; sie verbindet Nichtigkeitsgefühl und Erlösungssehnsucht mit protestantisch-kantischem Aktivismus; sie erfaßt erkennend den göttlichen Logos als Wort, Sinn, Kraft und Tat und hat dabei Raum für das letzte Geheimnis, das nur der mystischen Intuition zugänglich bleibt. Hier haben wir das Zeiterleben des Abgründigen im Menschen in gesunder Verbindung mit dem echten Humanismus eines ungebrochenen Vertrauens auf den Gott im Menschen.

Die gleiche Synthese erstrebt auf katholischer Seite die Religionsphilosophie von Przywara (31) und zwar so, daß hier die Jenseitigkeit gegenüber der Form genau so nachdrücklich unterstrichen wird, wie das Umgekehrte bei Rintelen der Fall war. In glänzend prägnanter Schematik wird zunächst die allgemeine Problematik des Religiösen auseinanderge-

faltet und als Ergebnis erhoben, daß die in der Religion erfahrene reale Verbindung mit Gott dem Religionsphilosophen so lange als Fiktion gelten muß, als er das Verhältnis Gott—Mensch noch in Kant-Hegelscher Weise als ein logisches faßt. Denn Logik kennt nur das Entweder-Oder von Identität und Widerspruch, Frömmigkeit aber ist das lebendige Spannungsverhältnis der analogia entis, d. h. Gott bleibt das schlechthin Jenseitige und das Geschöpfliche nur sein Gleichnis und dazu ein nicht notwendiges und nicht adäquates, anderseits aber ist das Geschöpfliche eben doch ein Gleichnis des Göttlichen, ihm aufgeschlossen, „nach oben offen". Dies auch unseres Erachtens richtige Grundprinzip nun nimmt Przywara gerade für katholische Religionsbegründung in Anspruch. Von hier aus sucht er die katholische Beweismethode zu rechtfertigen als eine nur nachfolgende Analyse der in der lebendigen religiösen Erfahrung enthaltenen „logischen" Momente. Die sogenannten Gottesbeweise sollen nichts als Hinweise auf das Jenseitige sein, die Trinität nur „schärfster Ausdruck für einen Höchstpersoncharakter Gottes über alle Begrifflichkeitsdialektik hinaus"; Metaphysik und Religion stehen in Wirkungsaustausch, auch der Kultus ist Hinweis auf das Geheimnis, und die katholische Religionsbegründung in der Geschichte stellt eben daher eine fast „chaotische" Mannigfaltigkeit dar, weil sie ihres Gleichnischarakters sich immer bewußt war. Der protestantische Leser wird die starke Jenseitsorientierung auch auf der anderen Seite mit ungeheuchelter Freude begrüßen, aber auch mit einiger Ueberraschung: Wie verträgt sich ein Distanzbewußtsein, das „im Begreiflichen nur das Unbegreifliche sucht", mit dem Normanspruch des Dogmas, mit der kirchlichen Volksmetaphysik des Katholizismus? Bedeutet es nicht, zu Ende gedacht, Auflösung ins Flüssige, Symbolische, Esoterische und wäre dies nicht gerade das Gegenteil zu der kompakten Auffassung Rintelens und letzten Endes zu dem, was man unter „katholisch" versteht? Aber vielleicht wird der Distanzgedanke eben nicht zu Ende gedacht? Vielleicht geht die nachfolgende logische Analyse der religiösen Erfahrung eben doch von der stillschweigenden Voraussetzung aus, daß sie das ganze Dogma „beweisend" aus ihr zu erheben vermöge, so daß letztlich Logik und Religion wieder in eins zusammenliefen und die Aufgabe der Religionsphilosophie auf die rationale Explikation des Dogmas — Przywara sagt: Frage nach dem letzten metaphysischen Etwas im philosophisch-theologischen Organismus des katholischen Dogmas — hinauskäme statt auf das Tasten der ratio nach einem dem ganz Anderen entsprechenden Ausdruck? Ist endlich die Mannigfaltigkeit geschichtlich katholischer Richtungen wirklich so chaotisch und rührt der „Eindruck der unpersönlichen Einförmigkeit auf den Außenstehenden" in

der Tat von dem Gebot der Zurückhaltung her, das in der analogia entis gelegen ist, und nicht vielmehr von dem Machtwillen der Kirche, der aus einer verendlichten Reich-Gottes-Idee stammt?

Das protestantische Gegenstück (s. „Notizen") ist Tillichs Religionsphilosophie (45), der wir seine Aufsätze im „Kairos" (44) voraufschicken. Die Mitarbeiter dieses bedeutsamen Werkes suchen, ein jeder für sein besonderes Gebiet innerhalb des gestalteten Lebens, die Deutung der Geist-Gegenwart von der gleichen Grundbeziehung auf das Ewige her, nämlich nicht in einem statischen Sinne: aus rationalen Kategorien oder intuitiver Wesensschau oder psychologischer Typologie, sondern im historisch-dynamischen: aus dem in reiner Betrachtung gefundenen Lebendigen als dem tragenden Grund in der Erscheinung, weil nur so der Relativismus zu überwinden ist. In einer ersten Ausführung zur Geisteslage der Gegenwart bestimmt Tillich den Begriff Kairos als das Hereinbrechen des Ewigen in die Zeit. Es kann nicht als Teil innerhalb des Endlichen liegen, sei dies Geschichte, Bibel oder System, sondern nur außerhalb von ihm und ist daher nur spürbar im priesterlichen Geist, d. i. der mystischen Atmosphäre der Gegenwart in ihrem Kampf gegen den Materialismus — Tillich sagt: gegen den Geist der bürgerlichen Gesellschaft — und im prophetischen Geist, d. i. sowohl in dem Nein der Oppositionsbewegungen — der marxistischen gegen das Kapital, Nietzsches gegen die beharrende Gesellschaft, Barths gegen die Diesseitstheologie — wie in dem Ja der schöpferischen: George, Lebensphilosophie, Jugendbewegung, soweit denn diese Prophetie nicht wieder am Standpunkt oder an der Dialektik erstarrt ist. Echte Prophetie sieht das Ewige als die konkrete Richtung des Handelns auf ein Transzendent-Wirkliches. „Gestaltung der endlichen Formen als Hinweise auf das Unbedingte, das ist Handeln aus dem Kairos." Da haben wir also das Leben aufgebaut auf der Bescheidung und zugleich Gewißheit eines gläubigen Realismus, die idealistisch-optimistische Bejahung der ewigen Dynamis im Menschlichen aus der Intuition des unbedingten Lebensgrundes heraus. In einer zweiten Abhandlung über Kairos und Logos sucht Tillich weiterhin die Grundbeziehung auf das Unbedingte in erkenntnistheoretisch-metaphysischer Erörterung zu untergründen. Während das abendländische Denken seit der Renaissance im wesentlichen ein statisches ist, welches als reine Theorie an eine Welt ewigen, gesetzmäßigen Seins herantritt, hat die in Böhme, dem späteren Schelling, Schopenhauer, Nietzsche und der Lebensphilosophie vorliegende Nebenlinie den Charakter des Dynamischen: die Philosophie hat es als reine Besinnung mit der Welt als Schicksal zu tun. Die reine Theorie übte Askese gegenüber dem Kairos, Eros gegenüber dem Logos:

das Subjekt wurde absolut und leer. Die dynamische Methode treibt Eros zum Kairos, doch ohne Askese gegenüber dem Logos: das Subjekt hört auf, absolut und leer zu sein. Es hat sich aber zu entscheiden für oder wider das Unbedingte. Da letzteres zwar innerhalb der Geschichte bleiben muß, doch ohne ihr endlicher Teil zu sein, so handelt es sich um eine transzendente Entscheidung als innersten Sinn jeder Einzelentscheidung. Erkenntnis ist die transzendente Entscheidung einer neben dem formal-kategorialen und material-stofflichen Erkennen hergehenden unmittelbaren Anschauung, welche Schicksal ist. Sie ist Spannung zwischen Methode und Haltung. Wahr ist nur, was zugleich subjektiv frei und objektiv Schicksal ist. Denn die Idee selbst — so bei Böhme, nicht bei Plato — ist unendliche Spannung, das Daseiende nicht Abfall von ihr oder ewige Annäherung, sondern ihr Heraustreten aus der eigenen Unruhe; die Idee kann also nur dynamisch erfaßt werden, d. i. in der Besinnung auf die lebendige Unendlichkeit im Daseienden, wie es Hegel erstrebt, aber ohne Erfolg, da er das Unendliche in das statische Schema einer notwendigen Synthese einspannt. Erkenntnis ist nicht Sinnlosigkeit, aber auch nicht Sinn-Notwendigkeit, sondern der subjektiv notwendige Ausdruck eines Sinnes, welcher Schicksal ist. So gründet Tillich ganz auf das „fundamentale Urteil des Verhältnisses von Unbedingtem und Bedingtem" als die „zentral-metaphysische Haltung des gläubigen Relativismus" und erblickt hierin den protestantischen Wahrheitsgedanken und einzig festen Standort gegenüber dem Kairos, wie mir scheint mit vollem Recht. Fraglich muß allerdings erscheinen, ob der Philosoph bei einem solchen Grundurteil, dessen transzendenter Charakter schließlich mit dem gläubigen Erlebnis des Subjekts steht und fällt, als dem Letzten stehen bleiben darf oder ob er nicht vielmehr über die subjektive Entscheidung hinaus eine Instanz suchen muß, bei der es keine Wahl mehr, sondern nur Gehorsam geben kann. Die Richtung auf das Unbedingte ist, intuitiv erhoben, noch nicht ein im philosophischen Sinne Geltendes. Auch das Tatsächlich-Grundmenschliche könnte Fiktion sein. Ich meine daher, daß das erlebte Unbedingte im Kairos auf das gelebte Unbedingte in der Ich-Existenz zurückgeführt werden muß, welche der einzige Bewußtseinsinhalt ist, der durch sich selber gilt. Ich existiere heißt: ich weiß mich wurzelnd in einem Unbedingten. Der tragende Grund im Ich kann nicht Illusion sein, denn er ist das Leben selber. Der tragende Grund in der Welt kann erst dann und insoweit Geltung beanspruchen, als ich in seinem Erleben das wiedererkenne, was mich selber trägt. Erst auf dem Wege über das Ich gelangt der Logos zum Ewigen in der Zeit.

Die Einbeziehung der Religion in die Kairosphilosophie gibt Tillich in

seiner in das Lehrbuch der Philosophie von Dessoir eingefügten Religionsphilosophie. Sie ist freilich in ihren scharfsinnigen Abstraktionen und bei der notgedrungenen Knappheit der Ausführungen weniger „Lehrbuch" als Kaviar für Feinschmecker. Und zwar besteht die Einbeziehung kurz gesagt darin, daß Tillich jene metaphysische Grundhaltung, nachdem er sie auf eine „metalogische" Weise als das Gemeinsame aus den Sinnfunktionen erhoben hat, Religion n e n n t. Damit stellt er schöpferisch einen normativen Religionsbegriff auf, unter Absehung von empirischer Wesenswissenschaft und Gleichsetzung von Wesen und Wahrheit, und kommt auf dem Wege intuitiver Sinnanalyse zu einer Religion, die substantiell in der Kultur ist, aber nicht intentional. Ich meine, daß man auf solchem Wege wohl zu einer letzten Kulturwurzel im Subjekt gelangt, aber damit erstens noch nicht zu einem philosophisch Letztgeltenden (siehe oben) und zweitens nicht zur Religion als der Gottbeziehung des Frommen. Ohne Ableitung aus dem Existenzwissen schwebt das Kairos-Erlebnis in der Luft. Andrerseits ist die Richtung auf das Unbedingte, sei es im Nichtich oder Ich, noch nicht ohne weiteres „Theonomie", sondern nur erst ein, mit Przywara zu sprechen, nach „oben" offen-Sein schlechthin. Religion ist nun aber einmal als ein ganz bestimmtes geschichtliches So-Sein des Verhältnisses zum Unbedingten gegeben und läßt sich nicht zum allgemeinen Sinn in den Sinnfunktionen entfärben, sondern ist selbst als Sinnfunktion da, die als Spezies aus dem Grundmenschlichen abgeleitet sein will. Der Philosoph hätte also zunächst einmal jenes Grundurteil durch Rückbeziehung auf die Existenz als den einzig festen Ausgangspunkt zu erweisen, in dem in der Tat Wesen und Wahrheit in eins zusammenschießen, und sodann das wissenschaftlich ermittelte Wesen der geschichtlichen Erscheinung Religion durch ihre Ableitung aus dem Erstgeltenden als Wahrheit zu erheben.

Diesen Weg bin ich selbst in meiner Schrift „Vom Gott im Menschen. Ein Weg ins metaphysische Neuland" (6) gegangen. (Inhalt: Paradoxie und Religion; Paradoxie und Theologie; Paradoxie und Philosophie; homo absconditus). Religion, nicht aus der ungeklärten Gesamtempirie intuitiv, sondern aus der psychologischen Analyse ihrer geschichtlichen Gesamterscheinung wissenschaftlich erhoben, scheint mir nicht eine metaphysische Grundhaltung schlechthin, sondern die ganz bestimmte lebendige Spannung zwischen Gotthaben und -nichthaben zu sein, wie sie nur als die notwendige Aeußerung verborgener Wesensverankerung des Menschlichen im Göttlichen zu verstehen ist. Sie ist der gekräuselte Spiegel über dem Lebensgrunde eines transzendenten Besitzes des Göttlichen. Daher ist die Paradoxie des dualistischen Auseinander Gott-Mensch, wie sie den An-

satzpunkt in der Theologie der Krisis darstellt, kein religiöses Problem, sondern ein solches des Nachdenkens über Religion, d. i. philosophisches, und gehört der Theologie nur insoweit, als sie nicht nur Darstellung des religiösen Besitzes, sondern auch seine denkende Rechtfertigung, also Religionsphilosophie sein soll. Diese hat eine Synthese des Unbedingten und Bedingten zu liefern, wie sie für den Frommen selbstverständliche Wirklichkeit ist, für das darüberzukommende Denken aber, zumal des in seinen Grundfesten erschütterten Gegenwartsmenschen, eine Unbegreiflichkeit. Die Theologie der Krisis löst diese Aufgabe nicht, weil sie, befangen in einem reformiert-humanistischen Intellektualismus und gelähmt durch die Ohnmacht der Zeit zum Glauben an den Menschen, das Verhältnis Gott-Mensch nur unter dem logischen Gesichtswinkel der Distanz sieht statt unter dem alogischen des lebendigen Menschen. Für die Logik bleibt die Paradoxie unauflöslich; die Jenseitigkeit Gottes muß bis zur Gottleere der Welt zu Ende gedacht werden, Gott wird bloße Denkmöglichkeit, und der haltsuchende Mensch sieht sich verwiesen auf das Vielleicht oder auf den gehorsamen Anschluß an den großen Ausnahmefall garantierender Ueberlieferung. Die Dialektik schlägt in Skepsis oder protestantischen Katholizismus (vgl. Peterson: Was ist Theologie?) um. Aber mehr als die Logik ist das Leben; ehe der Philosoph versucht, in selbstschaffenden Kategorien die Wirklichkeit nachzugestalten, hat er in denkender Selbstbesinnung die Struktur des Lebendigen aufzuzeigen, wie es ist. Nirgends aber ist uns das Leben so nahe wie in uns selbst. Das Existenzwissen ist Grundwirklichkeit und Grundwahrheit zugleich. In ihm haben wir das Unendliche mitten im Endlichen. Die lebendige Wirklichkeit überwindet die Paradoxie der Logik. Weil aber das Unbedingte im Ich gilt, gilt es auch da, wo wir es in gleicher Weise im Nichtich wiederfinden. Indem wir in der Religion ein Göttliches in der gleichen Unmittelbarkeit und Polarität erfahren wie im Ich ein Unbedingtes, erkennen wir im Göttlichen ein So-Sein des Unbedingten, welches im Ich gilt, und dürfen die Geltung des Grundwissens auf das abgeleitete Erlebnis übertragen. Das gilt für das religiöse Erlebnis so gut wie für das der Weltwirklichkeit überhaupt oder das ästhetische und sittliche, aber das erstere erweist sich als die höchste Inhaltserfüllung des im Ich geltenden Unbedingten. Der Weg zum Deus absconditus führt über den homo absconditus.

Notizen.

Nachträglich erscheint E. Brunner: „Religionsphilosophie protestantischer Theologie", das Seitenstück zu Przywaras katholischer Religionsphilosophie (31) im Handbuch der Philosophie (3). Zeit und Raum nötigen, mich auf kürzeste Skizzierung und Hervorhebung des springenden Punktes zu beschränken. Im übrigen verweise ich auf meine oben angezeigte Auseinandersetzung mit Barth und meine in der „Christlichen Welt" erscheinende Besprechung von Gogartens „Ich glaube an den dreieinigen Gott".

Sinn protestantischer Religionsphilosophie ist nach Br. der: von der Voraussetzung der geschehenen göttlichen Selbstmitteilung an den gottleeren Menschen aus das Verhältnis der Offenbarung zu Vernunft und Religion denkend zu klären. Sie hat vom reformatorischen Offenbarungsglauben als dem klassischen Ausdruck dieser Einstellung auszugehen. Die paradoxe Einheit Gott-Mensch ist nach der Reformation zerfallen. Der jenseitige Gott wurde von der Orthodoxie ins Bibelbuch, vom Rationalismus in die Vernunftwahrheit, vom Pietismus ins Erlebnis, vom Historismus in die Geschichtsdeutung gebannt. Aber Vernunft, Erlebnis und Geschichte können gegenüber dem Selbst des Jenseitigen nur die Aufgabe haben, sich selber zu streichen und an ihre Stelle den Glauben zu setzen als die Anerkennung der göttlichen Selbstmitteilung da, wo sie geschehen sein will, nämlich im biblischen Christus. Die Bibel ist das Wort Gottes, aber nur für den, der glaubend entscheidet, daß sie es ist, obschon sie es, vom Menschen gesehen, nicht sein kann, und diese Entscheidung ist selbst Offenbarung.

Demnach wäre es um das Christsein im Grunde eine einfache Sache, trotz aller Nöte menschlicher Gottferne. Wir haben nur alle Religion und Ethik, alle Theologie und Philosophie, alle Verkündigung des Wortes, ja alle Kultur und alles Menschsein zusammenzuzwingen in den doppelten Satz: Erkenne, daß du auf keinerlei Weise zu Gott kommen kannst, und glaube, daß Gott in Christus zu dir gekommen ist! Ich meine freilich, daß diese Theologie oder Philosophie es sich und uns zu einfach macht. Kann man den Knoten des Problems Gott-Mensch dadurch lösen, daß man ihn zerschneidet und die getrennten Teile durch Behauptung wieder zusammenfügt? Kann man den Gott, den man sucht, sich dadurch sichern, daß man ihn als Voraussetzung obenan stellt und alles Lebendige aus dem Gedachten deduziert? Der Satz von der Gottleere des Menschen ist noch nicht erwiesen, bloß weil menschliche Gestaltung als reine Diesseitigkeit erwiesen ist. Es könnte ja auch diese Diesseitigkeit das Gefäß sein, in das Gott selber das

Wunder seiner Jenseitigkeit, das jene erst durch eigene Entscheidung hineinbehaupten, als ihren verborgenen Lebensgrund von Anfang an hineingelegt hätte. Für diese Möglichkeit zeugt das lebendige Menschsein, denn der Mensch weiß sich in seiner Existenz in ein Unbedingtes verwurzelt, für jene andere nur die Logik, welche aus einem vorausgesetzten — und zeitlich-weltanschaulich, nämlich pessimistisch begründeten — Begriff exklusiver Jenseitigkeit die Gottleere des Menschen diktiert. Die ganze überwältigende Fülle menschlichen Gottsuchens durch die Jahrtausende, die Würde der Menschheit und die Seele ihrer Arbeit an sich selbst wird hier mit einem Strich als ein Nichts abgetan und in die leere Attrappe als Scheininhalt ein behauptetes Dennoch gelegt.

Denn woher sollen wir wissen, daß die Voraussetzung gilt, daß in dem, was uns als Selbstmitteilung Gottes begegnet, Gott selbst und Gott allein spricht und nicht wir? Hier steht und fällt alles mit der Prämisse. Wir sollen uns entscheiden, aber man versagt uns den Maßstab der Entscheidung. Wenn aber unsere Anerkennung selbst wieder Offenbarungstat Gottes ist, wie sollen wir diese vom eigenen Fragen scheiden und als reine Tat Gottes erkennen? Wir kommen aus dem Zirkel nicht heraus und von der eigenen Entscheidung nicht los; diese aber bleibt eine blinde und unverständlich-willkürliche, und so schafft sich hier der Mensch zuletzt selber den Gott, dem er die Ehre geben will. Dieser nur-jenseitige Gott ist eine Paradoxie, für deren Wirklichkeit nur die Behauptung beigebracht wird, daß sie wirklich sei. Kann die Wahl schwer sein zwischen einem Gott, der nur jenseitig, aber ein Vielleicht ist, und einem solchen, der als der Jenseitige im Diesseitigen zu finden ist, aber als die lebendige Erfahrung des Menschen?

Diese Religionsphilosophie ist keine Philosophie, sondern die Sinnanalyse einer Voraussetzung. Die Jenseitigkeit Gottes ist aber entweder Erfahrungsbesitz des Menschen, oder sie ist für den Menschen nicht da. Auch für Przywara ist sie das Erste und Letzte und wird es immer sein müssen, soll Gott Gott bleiben. Aber er stellt sie nicht als Behauptung in die leere Luft, sondern sucht sie als Erfahrungstatsächlichkeit aus dem „nach oben offen sein" des lebendigen Menschen zu erheben,und darum ist diese katholische Religionphilosophie in ihrem Ansatz Philosophie, nicht aber diese evangelische. Denn Philosophie hat es unter allen Umständen nicht mit der Voraussetzung, sondern mit der Erhebung einer unbedingten Letztwirklichkeit für den Menschen zu tun. Wahrlich kann sie ein Unbedingtes nicht aus eigenen Mitteln schaffen; aber noch viel weniger kann sie es durch bloße Behauptung mit dem Bedingten zusammenzwingen. Wohl aber kann sie denkend feststellen, ob es sich irgendwo dem Menschen aus Gnaden gegeben hat, und dann aus dem etwa erhobenen Wunder eines Jenseitigen im Diesseitigen alles Lebendige ableiten. Und es hat sich dem Menschen gegeben in seiner Existenz. Bruhn.

Der vorstehende Bericht Bruhns zeigt ein neues Anschwellen der religionsphilosophischen Arbeit, die seit 1923 neben der dogmatischen zurückgetreten war. Seit seinem Abschluß hat dieser Vorgang eine weitere Verstärkung erfahren durch das Buch von Karl Bornhausen, Der Erlöser, seine Bedeutung in Geschichte und Glauben (Leipzig, Quelle und

Meyer, 1927. 258 S.). Es sei als Nachtrag zu dem religionsphilosophischen Bericht gleich in diesem Hefte angezeigt, das ihm schon durch den Aufsatz seines Verfassers eine gewisse Beleuchtung gibt. Freilich eine Religionsphilosophie alten Stils, überhaupt eine schulgemäße Religionsphilosophie ist dieses Buch nicht. Schon deshalb nicht, weil es sich offenbar nicht nur an Theologen, sondern auch an kirchenfremde Gebildete wendet. Ferner deshalb, weil es das erste Stück einer Trilogie ist. Und was diese im ganzen bringen wird, das deuten vorläufig nur die weiteren Titel an: neben den „Erlöser" soll die „Offenbarung" und die „Schöpfung" treten. So werden mit sicherem Griff die drei Hauptkategorien der Religionsgeschichte zum Gerüst des Ganzen gemacht. Freilich der Verfasser verrät vorläufig weder durch eine Einleitung noch durch eine Gesamtübersicht, wie er das Verhältnis der drei Kategorien schaut und welchen Inhalt er den beiden andern gibt. Schon dadurch lenkt er — wohl ganz absichtlich — von rein systematischen Erwägungen ab. Das Buch will noch nicht als Teil einer alles umspannenden Systematik genommen sein, sondern als Darstellung der durch den Titel angezeigten Einzellinie, die allerdings irgendwie den Mittelpunkt des Ganzen treffen muß. Da sie am stärksten dem Reiche des geschichtlichen Lebens und Erlebens angehört, so wird das Buch in ganz besonderem Maße das, was — im Einklang mit der heutigen Wandlung der Religionsphilosophie, aber doch in besonders kraftvoller Prägung — jede Schrift Bornhausens an sich schon ist: Bekenntnis! Ein mächtiges Bekenntnis seiner positiven Stellung zur Geschichte, der hingebenden Anteilnahme an der besonderen Geschichte, die uns deutsche Christen trägt, darüber hinaus an der Geschichte der Menschheit; das Bekenntnis eines Mannes, der die Narben des Krieges an Leib und Seele trägt und darum in besonderem Maße das Recht hätte, der Geschichte zu fluchen. So wirft Bornhausen sich in hoher Leidenschaft, die alle Kräfte auf das Ziel hin spannt und der ungewollten Nebenwirkungen nicht achtet, dem antigeschichtlichen Strom entgegen, der die heutige Frömmigkeit mit sich fortreißen möchte. Er kämpft scharf wider alle mystische, dialektische, spekulative, eschatologische Entwertung der Geschichte und leistet damit m. E. dem christlichen Glauben ebenso wie der christlichen Theologie der Gegenwart einen sehr wertvollen Dienst — auch da, wo sein Schwert vielleicht am Gegner vorbei schlägt, wo er sich durch ihn zu entgegengesetzten Einseitigkeiten treiben läßt und ihn (wohl ganz bewußt) durch Zuspitzungen reizt. „Ich bin nicht müde geworden, die Geschichte Jesu Christi in Europa, in unserm Volk, und bei mir selber als eine Geschichte der Gnade zu schauen und zu deuten. Ich liebe diese Geschichte des Christentums, seiner und meiner Seele; daher glaube ich an den geschichtlichen Erlöser und nicht an das Heilige. Aber darüber zu streiten geht nicht an" (S. 214). Um Bedeutung und Verständnis der Geschichte im christlichen Glauben wird das theologische Ringen der nächsten Zeit gehen; und gerade wer sich durch Bewegungen wie die dialektische Theologie nach der einen Seite das Gewissen schärfen läßt, wird anderseits an den Sätzen nicht vorübergehen dürfen, mit denen Bornhausen die Gegenbewegung vertritt. — Aus der Breite der Religionsgeschichte heraus entwickelt Bornhausen zunächst den Erlösertyp, um dann allen Ton, alle Wucht des Bekenntnisses auf den geschichtlichen Jesus als den Herrn zu legen, der sich wiederum in der Geschichte der Christenheit

und unseres eigenen Christenlebens lebendig erweist. Auf sechs verschiedenen Linien verfolgt er die geschichtliche Erlösung durch Jesus und sieht auf jeder „wesentliche Elemente des christlichen Glaubens bewahrt", aber so, „daß ohne die letzte Form des Erlösers als historischen Herrn die andern Formen sich in allgemeine Religionsgeschichte verlaufen" (S. 187). Der Vorgang der Erlösung läßt sich so wenig wie irgend ein Lebensvorgang durch Dogma und Theorie erfassen. An die Stelle des Dogmas tritt die Psychologie, und zwar nicht nur die Individual- sondern vor allem auch die Sozialpsychologie, auf ihrem Boden die Geschichtsphilosophie. Geschichtsphilosophische Betrachtung zeigt im besonderen von dem Erlebnis der geschichtlichen Erlösung aus, daß zuletzt nicht die Idee, sondern die Person das Wirkliche und Schöpferische ist; sie mündet in der Anerkennung des metaphysischen Gehalts im geschichtlichen Personleben. Eine Isolierung des geschichtlichen Erlösers ist hier nicht möglich; er steht im Zusammenhang der Religionsgeschichte und des Geisteslebens. Damit rechtfertigt sich die Einstellung des Buches in die Religionsphilosophie, die freilich im letzten Kapitel ausgesprochenerweise in Glaubenslehre ausläuft. Dieser Aufbau einer Glaubenslehre auf Religionsphilosophie und die ganze universale Betrachtungsweise zeigt den Verfasser als einen Schüler von Troeltsch. Und doch ist damit nicht alles gesagt. Für seine Grundeinstellung ist Herrmann mindestens ebenso wichtig. Von Herrmann hat Bornhausen die zentrale Stellung des geschichtlichen Jesus im christlichen Glauben gelernt; und für Gedanken Herrmanns kämpft er mit den Waffen, die Troeltsch geschmiedet hat. Wir können hier nicht untersuchen, ob die Verbindung beider, die Bornhausen vollzieht, die allein fruchtbare ist; aber daß er die theologische Arbeit auf beide zusammen zurücklenkt, ist zweifellos bedeutsam. — Von Einzelzügen sei bemerkt, daß der Verfasser, der sonst den Zusammenklang von Christentum und Deutschem Idealismus zu betonen pflegt, hier auch zur Kritik übergeht: die Religion des Deutschen Idealismus blieb „zeitlose Vernunftreligion", weil ihre Zeit ihr „die Einsicht in die christliche Geschichtsmetaphysik verweigerte" (S. 120) — wahrlich eine Kritik von großer Tragweite! Stephan.

Wort Gottes und pneumatische Schriftauslegung.

Von

Professor Dr. Friedrich Traub in Tübingen.

1. Psychologismus und Historismus. 2. K. Barth. 3. Bultmann. 4. Luther (nach Holl). 5. Wort Gottes. 6. Pneumatische Schriftauslegung.

1. Der Ruf nach „pneumatischer" Schriftauslegung wird immer dringender. Man spricht auch von „theologischer" Auslegung, aber gemeint ist dasselbe [1]). Schon 1914 hatte E. Weber die Forderung einer „theologischen Geschichtsforschung" gestellt. Sein Appell ist damals ziemlich ungehört verhallt. Heute ist ihm die Zeitstimmung günstiger. Man wird in der Tat sagen dürfen: es ist heute eine bestimmte, weit verbreitete Stimmung, welche hinter jener Forderung steht. Und wie es bei Stimmungen zu gehen pflegt, entspricht der Dringlichkeit der Forderung nicht durchweg die Klarheit über das, was gefordert ist. Klar ist nur das Negative. Man ist des „Historismus" und „Psychologismus" satt, und nicht einmal diese beiden Begriffe sind klar herausgearbeitet. Wenn einst Wernle in der Zeit der religionsgeschichtlichen Hochflut seinem Herzen in dem Ausspruch Luft gemacht hatte, daß wir der Christologie übersatt seien, so hat die Stimmung jetzt gründlich umgeschlagen. Jetzt ist die historische Leben-Jesu-Forschung stark in Mißkredit geraten und nicht bloß sie, sondern die historisch-kritische Arbeit überhaupt. Als Typus dieser Arbeit gelten die Lietzmannschen Kommentare zum Neuen Testament. Man rühmt ihre exegetische Gründlichkeit, ihre

1) Immerhin ist der Sprachgebrauch nicht ganz einheitlich. Seeberg z. B. (Z. f. syst. Theol. 1926/27, S. 3—59) lehnt zunächst die pneumatische Auslegung ab, sieht aber in ihr einen Wahrheitskern, den er als theologische Auslegung bezeichnet. Er macht also einen Unterschied zwischen „pneumatisch" und „theologisch", ohne ihn aber ganz konsequent durchzuführen.

philologische Akribie, ihre historische Gelehrsamkeit, aber man fühlt sich ernüchtert und erkältet, man vermißt die religiöse Wärme und Kraft; die ganze Arbeitsweise erscheint als profan.

Wenn in diesem Negativen bei den Vertretern des Neuen weithin Uebereinstimmung herrscht, so fehlt dagegen die Klarheit darüber, was das Positive sei, das man fordert. Pneumatische, theologische Auslegung — was ist damit gemeint? Eine allgemeine Antwort läßt sich nicht geben; man muß sich schon an einzelne Vertreter der aufgestellten Forderung halten, wenn man Klarheit gewinnen will. Zuvor aber wird es zweckmäßig sein, über die Begriffe Psychologismus und Historismus ein Wort zu sagen. Diese beiden sind ja die Todfeinde, mit denen die Befürworter des Neuen zu kämpfen haben. Was ist es, das diese beiden Begriffe bedeuten? Man wird, um hier klar zu sehen, zweierlei zu unterscheiden haben: Psychologie und Psychologismus, Historie und Historismus. Psychologie, auf die Religion angewendet, Religionspsychologie ist die Beschreibung der Religion als eines seelischen Geschehens. Ihr Ziel ist, das „Wesen" der Religion zu verstehen. Psychologismus ist die Meinung, daß in der Religionspsychologie das Ganze der Religionswissenschaft sich erschöpfe; daß also nicht bloß die Wesens-, sondern auch die Wahrheitsfrage mit den Mitteln der Psychologie beantwortet werden könne. Ebenso ist Historie die Erforschung der geschichtlichen Religionen und ihres Zusammenhangs mit den Mitteln der historischen Wissenschaft. Historismus dagegen ist die Meinung, mittelst der religionsgeschichtlichen Methode auch die Frage nach der Wahrheit der Religion lösen zu können. Religionspsychologie und Religionsgeschichte sind demnach berechtigte wissenschaftliche Aufgaben. Psychologismus und Historismus entstehen durch eine unberechtigte Grenzüberschreitung der Psychologie und der Historie. Ottos Buch über das Heilige und Heilers Werk über das Gebet sind zwei klassische Beispiele von Religionspsychologie. Psychologismus dagegen ist der Versuch von James, mit den Mitteln der Psychologie auch eine Antwort auf die Wahrheitsfrage zu gewinnen. Historie ist das Buch Oldenbergs über Buddha, Rhodes Psyche, das Sammelwerk von Chantepie de la Saussaye; Historismus ist Troeltschs Programm der religionsgeschichtlichen Methode als d e r

theologischen Methode überhaupt oder Bousſets Buch über das Weſen der Religion, das mittelſt der hiſtoriſchen Methode auch die Wahrheitsfrage erledigen will.

Es iſt alſo ein klarer Unterſchied zwiſchen Pſychologie und Pſychologismus, Hiſtorie und Hiſtorismus und die Befürworter der neuen Auslegungsmethode ſind im Recht, wenn ſie gegen Pſychologismus und Hiſtorismus kämpfen. Aber mißlich iſt es, wenn die klare Grenzlinie verwiſcht und mit dem Pſychologismus und Hiſtorismus auch die Pſychologie und Hiſtorie verworfen wird. So iſt es z. B. in E. Brunners Schrift: Erlebnis, Erkenntnis und Glaube (¹1921). Für ihn fallen Pſychologie und Pſychologismus weſentlich zuſammen und die Ablehnung des letzteren trifft auch die erſtere. Ihm iſt „empiriſche Religionspſychologie als bloß beſchreibende Wiſſenſchaft unmöglich. Sie kann nicht nur die Frage nach dem Wahrheitsgehalt nicht löſen, ſondern ſie kann uns auch nun und nimmer darüber belehren, was Religion iſt“. S. 48. Auch die Religionspſychologie iſt im Grunde Pſychologismus und als ſolche vom Uebel. Wie kommt Brunner zu dieſem befremdlichen Urteil? Die Erklärung liegt darin, daß die Religionspſychologie eine Vorausſetzung macht, die er ablehnt. Sie ſetzt nämlich voraus, daß die Religion „Erlebnisreligion“ iſt. Hätte ſie damit recht, dann wäre auch gegen die Religionspſychologie ſelbſt nichts zu ſagen. Denn ſeeliſches Erleben bilde ſelbſtverſtändlich auch den Gegenſtand pſychologiſcher Forſchung. Aber das ſei eben der Grundirrtum, daß die Religion ſeeliſches Erleben ſei. Eine ſolche Religion ſei „Erſchleichung der Gnade“. Sie wolle mit ihren pſychologiſchen Mitteln „Gott herbeilocken“; und das ſei nichts anderes als „der alte Aberglaube der Magie“. S. 57. Und noch ein anderer Fehler liege der Erlebnisreligion zugrunde. Sie macht den Geiſt zu einem Ding. Sie iſt „falſche Immanenz, die Verdinglichung deſſen, was einzig als Geiſt verſtanden werden kann“. Man macht „die ſcheinbar ſelbſtverſtändliche Vorausſetzung, daß Religion ſ e i , daß das, was wir an der Religion in erſter Linie meinen und um deſſenwillen wir ſie ſtudieren, ihr Kern, ihre zuſammenhaltende Einheit, als Tatſache vorgefunden werden könne“. Aber „der als Tatſache verſtandene Geiſt iſt Ding, nicht Geiſt“. Aus dieſem doppelten Grunde alſo iſt die beſchreibende

Religionspsychologie vom Uebel, weil die Erlebnisreligion, die sie voraussetzt, Vergreifen an Gott ist und weil sie den Geist zum Ding macht. Deshalb ist sie verwerflicher „Psychologismus". Ist man aber im Unterschied von Brunner überzeugt, daß „tatsächlich" nicht eo ipso mit „dinglich" identisch ist und daß die Offenbarungstat Gottes in der Seele des Menschen nicht lautlos verhallt, sondern ein bestimmtes, seelisches Erleben hervorruft, so wird man es auch als eine berechtigte und notwendige Aufgabe erkennen, dieses seelische Erleben zu beschreiben und man wird die Religionspsychologie, welche sich diese Aufgabe stellt, nicht mit dem Psychologismus zusammenwerfen, sondern von ihm unterscheiden und den Psychologismus verneinen, die Psychologie bejahen.

Aehnlich, wenn auch etwas anders, verhält es sich mit der Historie und dem Historismus. Daß die geschichtliche Erforschung des Lebens Jesu als wissenschaftliche Disziplin den Glauben nicht begründen kann, ist heute weithin anerkannt. Das wäre falscher „Historismus". Aber Brunner geht wesentlich weiter. Ihm ist auch die Geschichte selbst schon Historismus, der den Glauben verfälscht, nicht erst die wissenschaftliche Erforschung der Geschichte. Man könne den Glauben selbst nicht auf die Geschichte gründen. Schon Overbeck habe diese „Ritschelei" zerzaust. „Der Glaube ist nicht geschichtlich, sondern inhaltlich orientiert." S. 104. „Man kann nicht beides ernstnehmen, Gott und die Geschichte." S. 109. Freilich entschlüpft Brunner auch der Satz, daß der „Inhalt Christus" dem Glauben über alles wichtig sei. S. 104. Wenn dieser „Inhalt Christus" nicht bloß die Christusidee bedeuten soll, sondern den wirklichen Christus, so sieht man nicht ein, wie jede Beziehung zur Geschichte ausschalten soll. Gewiß, Christus muß dem Glauben gleichzeitig werden, aber eben der Christus der Geschichte. Ist dieser ein Produkt der Gemeindedogmatik oder ein Idealbild der Sage, so kann dies dem Glauben nicht gleichgültig sein. Er würde in seinen Grundfesten erschüttert werden. Warum dennoch die radikale Verneinung der Geschichte? Weil geschichtliches Denken evolutionistisch und der Evolutionismus seinem Wesen nach Bejahung der Immanenz und Verneinung der Transzendenz ist. Aber das ist nicht der einzige Grund. Er wäre als einziger auch nicht zureichend. Geschichtliches Denken

ist ja nicht ohne weiteres identisch mit Evolutionismus. Es gibt auch eine kritische Geschichtsforschung, welche den Gegensatz zum Dogmatismus der evolutionistischen Weltanschauung bildet. Der Hauptgrund ist, daß die Geschichte als das Bloßzeitliche schlechthin verneint werden muß, wenn das Ewige, der Geist, Gott zur Geltung kommen soll. S. 109. Seine philosophische Grundanschauung von dem radikalen Gegensatz von Ewigkeit und Zeit, Gott und Welt macht Brunner blind für den positiven Gehalt der Geschichte und seine Bedeutung für den Glauben und läßt ihm jede Begründung des Glaubens auf die Geschichte als verkehrten Historismus erscheinen.

2. Nach diesen vorbereitenden Begriffsbestimmungen gilt es nun einzelne Vertreter der neuen Auslegungsmethode ins Auge zu fassen. An der Spitze steht wie billig Karl Barth, obwohl er m. W. den Ausdruck „pneumatisch" nicht gebraucht, sich vielmehr dagegen wehrt, Pneumatiker genannt zu werden. Rbr.[2] XII. Immerhin redet er von „theologischer Erklärung" (Die Auferstehung der Toten II). Sachlich ist beides dasselbe. Ausführlich spricht er darüber in der Vorrede zur zweiten Auflage des Römerbriefs S. VIII—XIV. Zunächst verwahrt er sich dagegen, daß er ein Feind der historischen Kritik sei. Deren Recht und Notwendigkeit will er rückhaltlos anerkennen. Was er tadelt, ist nur das Stehenbleiben bei der historischen Methode; was er fordert, ist ein Mehr, das zur historisch-kritischen Auslegung hinzukommen müsse. Diese sei eben Feststellung dessen, „was dasteht". Das erreiche sie „mittelst Uebertragung und Umschreibung der griechischen Wörter und Wörtergruppen in die entsprechenden deutschen, mittelst philologisch-archäologischer Erläuterungen der so gewonnenen Ergebnisse und mittelst mehr oder weniger plausibler Zusammenordnung des Einzelnen zu einem historisch-psychologischen Pragmatismus" S. IX. Aber damit sei es nicht genug. Nach der Feststellung dessen, was dasteht, gelte es erst „zu eigentlichem Verstehen und Erklären" vorzudringen. „Bis zu dem Punkt muß ich als Verstehender vorstoßen, wo ich nahezu nur noch vor dem Rätsel der Sache, nahezu nicht mehr vor dem Rätsel der Urkunde als solcher stehe, wo ich es also nahezu vergesse, daß ich nicht der Autor bin, wo ich ihn nahezu so gut verstanden habe, daß ich ihn in meinem Namen reden lasse

und selber in seinem Namen reden kann." Das erst wäre wahre Auslegung, wenn dieses Ziel erreicht wäre. Es scheint mir jedoch in diesem Ideal zweierlei verquickt zu sein, was keineswegs identisch ist. Daß ich selber im Namen des Autors reden könnte, (ihn in meinem Namen reden zulassen — diese Formel möchte ich lieber vermeiden) das ist ein Ziel, dem auch die historische Auslegung nachjagt, von dem sie wohl immer weit entfernt sein wird, das ihr aber doch als letztes und höchstes vorschwebt. Sich so in den Autor hineindenken und hineinleben, daß das eigene Ich mit dem fremden in eins zusammenfließt, das wäre in der Tat die höchste Probe historischer Kunst. Wenn die pneumatische Auslegung nichts anderes wollte als dies, wäre sie von der historischen nicht verschieden. Aber in dem zitierten Satze steht nun noch ein anderer Gedanke, der mit dem eben erwähnten in einem Atemzug genannt wird, als wären beide identisch, während sie fundamental verschieden sind. Der Interpret soll so weit vorstoßen, daß er nahezu nur noch vor der Sache, nicht mehr vor der Urkunde steht. Das scheint mir direkt falsch zu sein. Als Ausleger habe ich es unmittelbar nicht mit der Sache zu tun, sondern mit dem Autor und dem, was der Autor über die Sache sagt. Das werde ich freilich nicht verstehen, wenn mir die Sache völlig fremd ist. Was Paulus über die Liebe sagt, werde ich nicht verstehen, wenn ich selbst keine Ahnung habe, was Liebe ist. Aber als Ausleger habe ich nicht festzustellen, was Liebe ist, sondern was Paulus über die Liebe sagt. In dem Plus, das Barth über die historische Exegese hinaus fordert, ist also zweierlei enthalten: eine Forderung, die berechtigt, aber kein Plus ist, weil sie in der historischen Methode schon enthalten ist, und eine andere, die das geforderte Plus darstellt, aber keine Berechtigung hat, weil sie die Aufgabe der Auslegung überschreitet — man müßte denn mit Bultmann exegetische und systematische Theologie identifizieren, was Barth wenigstens nicht ausdrücklich getan hat.

Es ist jedoch noch ein anderer Gesichtspunkt ins Auge zu fassen, unter dem Barth das Problem behandelt. Auch er nimmt für sich das Recht der „Kritik" in Anspruch, gibt ihr aber seine besondere Deutung. „*κρίνειν* heißt für mich einer historischen Urkunde gegenüber: das Messen aller in ihr enthaltenen Wörter und Wörter-

gruppen an der Sache, von der sie, wenn nicht alles täuscht, offenbar reden, das Zurückbeziehen aller in ihr gegebenen Antworten auf die ihnen unverkennbar gegenüberstehenden Fragen und dieser wieder auf die eine, alle Fragen in sich enthaltende Kardinalfrage, das Deuten alles dessen, was sie sagt, im Lichte dessen, was allein gesagt werden kann und darum allein auch tatsächlich gesagt wird." XI. Man fragt sich demgegenüber: habe ich denn die Sache vor und unabhängig von der Urkunde, daß ich die Aussagen der Urkunde an der Sache messen kann? Ist mir die Sache vor und unabhängig von der Urkunde so bekannt, daß ich a priori wissen kann, was „allein gesagt werden kann und darum (!) auch tatsächlich allein gesagt wird"? Ist ein solch aprioriisches Verfahren nicht das Gegenteil von Auslegung? Dies ist so offenkundig, daß Barth selbst nachträglich seine Behauptung einschränkt. „Was allein gesagt werden kann und darum auch tatsächlich allein gesagt wird", diese dogmatistische Formulierung wird tatsächlich zurückgenommen, wenn Barth weiterhin erklärt, es handle sich um eine vorläufige Voraussetzung, mit welcher der Exeget an den Text herantritt und welche durch den tatsächlichen exegetischen Befund ebenso korrigiert wie bestätigt werden könne XII. Dagegen läßt sich dann in der Tat nichts sagen. Zumal wenn z. B. in der Paulusexegese die zu machende vorläufige Voraussetzung darin bestehen soll, daß Paulus im Römerbrief „wirklich von Jesus Christus geredet habe und nicht von irgend etwas anderem", oder daß für Paulus Gott Gott sei, dann stellt sich in der Tat die vorläufige Voraussetzung des Exegeten als recht harmlos heraus. Aber sie gewinnt sofort wieder ein anderes Gesicht, wenn nun der Begriff „Jesus Christus" durch das interpretiert wird, was Kierkegaard den „unendlichen, qualitativen Unterschied" von Zeit und Ewigkeit genannt hat. „Die Philosophen nennen diese Krisis des menschlichen Erkennens den Ursprung. Die Bibel sieht an diesem Kreuzweg Jesus Christus." Wenn diese Gleichung gelten soll, wenn der biblische Christus mit der philosophischen Idee des Ursprungs kombiniert wird, dann ist es mehr als kühn zu behaupten, das habe Paulus gemeint. Das ist — man mag sich drehen und winden, wie man will — nicht Auslegung, sondern Einlegung. Und selbst wenn es anders wäre, wenn Paulus wirklich von nichts

anderem reden wollte als von „der permanenten Krisis von Zeit und Ewigkeit“: der Gegenstand, mit dem es der Ausleger unmittelbar zu tun hätte, wäre doch immer nur die paulinische Anschauung von dieser „Krisis“, nicht diese selbst; oder anders ausgedrückt: die paulinische Auffassung der „Sache“, nicht diese selbst. Alle bisher aufgeführten Gründe reichen also nicht zu, um den Beweis zu erbringen, daß nahezu nur die Sache, nicht die Urkunde den Gegenstand der Auslegung bilde. Eine solche Auslegung würde aufhören, Auslegung zu sein.

3. Neben Barth stelle ich Bultmann. Auch er vermeidet, wie Barth, den Ausdruck „pneumatisch“, befürwortet aber eine „theologische“ Exegese des Neuen Testaments. Man darf gespannt sein, wie der scharfsinnige Verfasser der „Geschichte der synoptischen Tradition“ mit dem Problem fertig wird, das wohl zu der Zeit, als er jenes Werk schrieb, noch nicht für ihn vorhanden war. Er spricht sich darüber aus in einem Aufsatz der Zeitschrift „Zwischen den Zeiten“ (3. Jahrg. S. 334—357) unter dem Titel: „Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments.“ Hier werden zwei Methoden der Exegese einander gegenübergestellt. Auf der einen Seite steht die zeitgeschichtliche, psychologistische, idealistische Exegese, unter sich wieder mannigfach verschieden, aber doch gegenüber der zu fordernden neuen Methode zusammengehörig. Dabei ist bezeichnend, daß Bultmann sofort von psychologistischer Exegese redet, ohne zwischen Psychologie und Psychologismus zu unterscheiden. S. 337 heißt es: „die zeitgeschichtliche und psychologistische Exegese“, S. 339: „die zeitgeschichtliche (und psychologische) Exegese“. Auf der andern Seite steht die theologische Exegese, die sich von der hergebrachten, sei es zeitgeschichtlichen oder psychologischen oder idealistischen charakteristisch unterscheidet. Zwar verwahrt sich Bultmann gegen die Meinung, als wolle er eine neue exegetische Methode proklamieren. Aber diese Verwahrung scheint nach der nicht ganz durchsichtigen Begründung von S. 350 nur das zu bedeuten, daß mit der geforderten Exegese keine definitiven Ergebnisse erzielt werden können. Jedenfalls tatsächlich wird eine neue Methode proklamiert, indem die Voraussetzungen aufgezählt werden, die bei jeder dem neuen Maßstab entsprechenden Exegese

erfüllt sein müssen. Schließlich ist es ein Wortstreit, ob man dabei von Methode reden will oder nicht. Wenn Bultmann geltend macht, daß „eine Methode die wirkliche Geschichte nicht erfaßt", so gilt das auch von der zeitgeschichtlichen und psychologischen Methode. Es ist zuletzt auch hier die lebendige Person des Forschers, die durch sachgemäße Handhabung der Methode das Ziel zu erreichen sucht. Auch hier „erfaßt nicht die Methode die Geschichte", sondern der lebendige Mensch. Trotzdem wird von „Methode" geredet.

Von der hergebrachten Exegese wird nun folgendes Bild entworfen. Mag sie im einzelnen mehr dem zeitgeschichtlichen oder psychologistischen oder idealistischen Typus angehören — „in allen diesen Fällen ist die ursprüngliche Haltung aufgegeben, wonach der Text auf den Leser seinen Anspruch erhebt, d. h. nicht sich beobachten lassen, sondern den Leser in seiner Existenz bestimmen will. In allen diesen Fällen ist der Text vielmehr aus der Distanz gesehen; man will sehen, „was dasteht", von der Voraussetzung aus, daß das wahrnehmbar, ja nur wahrnehmbar sei unter Absehen von der eigenen Stellungnahme; unter der Voraussetzung also, als könne man die Texte interpretieren, ohne zugleich die Sachen zu interpretieren, von denen sie reden". S. 336. Hier drängt sich zunächst die Frage auf, was denn das heißt: „die Sachen interpretieren" und die weitere, was es heißt, daß der Text den Leser „in seiner Existenz bestimmen" wolle? Letzteres mag ein mit Kierkegaard vertrauter Leser ungefähr erraten können; aber das erstere bleibt vorläufig dunkel. Dagegen wird die Beschreibung der bisherigen Auslegungsweise darin recht haben, daß der Ausleger bemüht war, den Text das sagen zu lassen, was er sagt und sagen will, ohne der eigenen Stellungnahme einen Einfluß auf die Deutung zu gestatten. Der „Anspruch" des neutestamentlichen Textes an den Leser sollte damit nicht geleugnet, die eigene Stellungnahme des Lesers nicht ausgeschlossen sein. Aber zuerst wollte man wissen, was der Text wirklich sagt — dann erst konnte man aus seinen Worten einen Anspruch heraushören und zu diesem Anspruch Stellung nehmen. So haben frühere Ausleger gedacht, und man wird Bultmann im wesentlichen recht geben können, wenn er ihre Meinung so interpretiert. Höchstens dürfte nachdrücklicher betont sein, daß auch bei der früheren

Auslegung „Anspruch" und „Stellungnahme" nicht ausgeschlossen waren.

Doch ist das Bild, das er von der hergebrachten Methode entwirft, mit dem Bisherigen noch nicht erschöpft. „Die zeitgeschichtliche und psychologistische Exegese, heißt es weiter, stellt fest, daß dies oder jenes damals unter solchen geschichtlichen Umständen und psychologischen Bedingungen gedacht, gesagt, getan worden ist, ohne über Sinn und Anspruch des Gesagten zu reflektieren." S. 337. Man wird indessen in dieser Formulierung nur eine Entgleisung sehen können. Eine Auslegung, welche das Gesagte feststellt, ohne über seinen Sinn zu reflektieren, wäre doch ein allzu sinnloses Unternehmen, als daß man es irgendeinem Ausleger zutrauen dürfte. Dasselbe gilt auch von der weiteren Charakteristik: „denn zeitgeschichtliche Exegese fragte: was ist gesagt? und wir fragen statt dessen: was ist gemeint?" S. 338. Aber so hat immer auch die zeitgeschichtliche Exegese gefragt. Oder vielmehr Gesagtes und Gemeintes fielen ihr selbstverständlich zusammen. Ein Gesagtes ohne das entsprechende Gemeinte wäre ihr ein Unding gewesen.

Der Gegensatz wird jedoch von Bultmann noch genauer formuliert. Jene, die zeitgeschichtliche Exegese nehme alle Aussagen nur als Aeußerungen eines bestimmten, gesetzmäßig verlaufenden psychischen Lebens, während auf der andern Seite danach gefragt werde, welche Sachen mit den Aussagen gemeint sind. S. 338 f. Allein auch die zeitgeschichtliche Exegese weiß genau, daß der neutestamentliche Autor von „Sachen" redet und „Sachen" meint, und auch sie sucht festzustellen, welche Sachen das sind. Sie kann allerdings die Frage nicht entscheiden, wie es sich mit der Wirklichkeit dieser Sachen verhält. Aber daß der Autor Sachen meint und von ihrer Wirklichkeit überzeugt ist, das ist ihr selbstverständlich. Der Gegensatz „was ist gesagt?" und „was ist gemeint?" ist also falsch formuliert. Bultmann sagt allerdings, daß die Formulierung nur eine vorläufige sei. Sie ist aber auch das nicht. Sie ist überhaupt falsch. Auch die anderen wollen wissen, was „gemeint" ist und sind überzeugt, daß „Sachen" gemeint sind.

Bultmann hebt jedoch noch einen weiteren Zug im Bilde der historischen Exegese heraus. Er ist schon angedeutet in dem eben

zitierten Sätze, daß sie alle Aeußerungen von vornherein nur als Aeußerungen eines bestimmten, gesetzmäßig verlaufenden psychischen Lebens nehmen könne. S. 338. Sie könne, weil sie die Aussagen des Schriftstellers psychologisch erklärt, diese nur als Ausdruck seiner Psyche verstehen, dürfe aber nicht anerkennen, daß auch „Sachen", d. h. objektive Wirklichkeiten dahinter stehen. Aber so dogmatistisch ist die historische Exegese nicht. Ob Realitäten dahinter stehen, darüber macht sie überhaupt keine Aussage, nicht positiv, aber auch nicht negativ. Sie leugnet nicht, daß die gemeinten Sachen wirklich sind; das wäre ebenso dogmatistisch, als wenn sie es bejahen wollte. Sie ist für diese ganze Frage nicht kompetent. Es gibt ein schiefes Bild, wenn man ihr einen negativen Dogmatismus auflädet.

Nur darin hat Bultmann recht, daß die historische Exegese bemüht ist, unabhängig von der eigenen Stellungnahme die neutestamentlichen Aussagen zu verstehen. Aber gerade darin sieht er nun den fundamentalen Fehler des bisherigen Betriebs, der durch die neue Methode der theologischen Exegese behoben werden soll. Denn, erklärt er, eine neutrale Exegese gibt es nicht. Auch die zeitgeschichtliche Exegese ist nicht neutral. Wenn sie sich dafür hielt, so war sie in einer Selbsttäuschung befangen. Man muß zu den zu erklärenden Aussagen Stellung nehmen. Nur dann kann man sie verstehen. Das ist der Grundgedanke der „theologischen" Exegese, für die Bultmann eintritt und die er in die äußersten Konsequenzen verfolgt. Auch vor der Konsequenz schreckt er nicht zurück, daß „im Grunde Theologie und Exegese oder systematische und historische Theologie zusammenfallen". S. 354. Die entscheidende Frage sei nämlich die, „ob wir der Geschichte so gegenübertreten, daß wir ihren Anspruch auf uns anerkennen, daß sie uns Neues zu sagen hat. Geben wir die Neutralität dem Texte gegenüber auf, so bedeutet das, daß die Wahrheitsfrage die Exegese beherrscht". S. 338.

Indessen, das wollen natürlich die andern auch: in ihrer Exegese von der Wahrheitsfrage beherrscht sein. Es fragt sich nur, in welchem Sinne? Für sie ist die Frage: was ist die wahre Meinung des Autors? nicht: ist die Meinung des Autors wahr? Für Bultmann hat die Wahrheitsfrage den letzteren Sinn. Dafür spricht schon die Verneinung der Neutralität; dafür spricht es auch, wenn er weiter

fortfährt: „Der Exeget ist also letztlich nicht an der Frage interessiert: was bedeutet das Gesagte (als bloß Gesagtes) an seiner zeitgeschichtlichen Stelle, in seinem zeitgeschichtlichen Zusammenhang? sondern er fragt letztlich: von was für Sachen ist die Rede, zu welchen Realitäten führt das Gesagte?" Hier ist freilich ein gewisser Doppelsinn störend. Einerseits: „von was für Sachen ist die Rede?" Das führt nicht über die historische Exegese hinaus; sie fragt ja eben, wovon, d. h. von was für Sachen der Autor redet. Andrerseits: „zu welchen Realitäten führt das Gesagte?" Das bedeutet, wenn man die Worte nimmt, wie sie lauten, etwas ganz anderes. Nicht mehr, von was für Sachen der Autor redet, sondern wie es mit der Wirklichkeit der Sachen steht! Beide Fragen sind grundsätzlich verschieden; sie werden aber, als wären sie identisch, in Einem Atemzug aneinandergereiht. Nachdem so aus der gemeinten die wirkliche Sache geworden ist, kann natürlich die gesonderte theologische Exegese auch als „Sachexegese" bezeichnet werden.

Von dieser aber wird nun gezeigt, inwiefern sie nicht neutral sein kann, sondern die persönliche Stellungnahme des Exegeten voraussetzt. Man nehme folgende Sätze: „Sowohl die zeitgeschichtliche (und psychologische) Exegese wie die Sachexegese wollen das Wort des Textes interpretieren. Jene aber steht unter der Gewohnheit, das Wort von vornherein als notwendigen Ausdruck eines redenden Individuums zu verstehen, wobei es wenig ausmacht, ob das Individuum als Subjekt psychischer Komplexe und Funktionen gesehen ist, oder ästhetisch-idealistisch als Persönlichkeit, Charakter oder Gestalt, oder naturalistisch-evolutionistisch als Exponent einer bestimmten zeitgeschichtlichen Situation. In allen diesen Fällen vermag das Wort des Textes nicht im eigentlichen Sinn zum Interpreten zu sprechen, da er von vornherein und grundsätzlich über alle Möglichkeiten dessen, was gesagt werden kann, verfügt, nämlich mittelst des Prinzips seiner Betrachtungsweise. Nun ist aber zweifellos der ursprüngliche und echte Sinn des Wortes „Wort" der, daß es auf einen außerhalb des Redenden liegenden Sachverhalt hinweisen, diesen dem Hörer erschließen und damit dem Hörer zum Ereignis werden will." S. 339. „Allgemein ist zu sagen, daß das Gebiet des Gemeinten soweit reicht, als die Möglich-

keiten des Menschen reichen. (Was heißt das?) Die Zugänglichkeit für den Interpreten hängt also davon ab, wie weit er für den Umfang des für den Menschen Möglichen aufgeschlossen ist. Letztlich hängt also die Frage nach der Verständnismöglichkeit des Textes daran, welche Aufgeschlossenheit der Exeget für seine Existenzmöglichkeit als menschlicher Möglichkeit hat (was heißt das?), welche Auslegung von sich als Menschen der Exeget hat." S. 341. „Alle jene Möglichkeiten der (zeitgeschichtlichen, psychologischen) Exegese gehen davon aus, daß der Exeget grundsätzlich über die Möglichkeiten des Gesagten bzw. Gemeinten verfügt; daß das Wort des Textes für ihn nicht Ereignis (*zeitliches* Ereignis) wird; daß der Text ihm nicht als Autorität gegenübertritt, der ihm wesenhaft Neues zu sagen hat. Das bedeutet aber, daß alle diese Möglichkeiten ausgehen von der *Auffassung der menschlichen Existenz* als einer verfügbaren, gesicherten. Ihnen steht gegenüber die Sachexegese als diejenige, die auf einer grundsätzlich anderen Auffassung der menschlichen Existenz beruht. Hier wird nämlich die menschliche Existenz nicht in dem Allgemeinen gesehen, das dem Menschen als Exemplar der Gattung zukommt, sondern in seinem individuellen Leben, das sich in der Zeitlichkeit bewegt mit ihren Momenten des Einmaligen und Unwiederholbaren, mit ihren Ereignissen und Entscheidungen. Das heißt, daß unsere Existenz für uns nicht verfügbar, gesichert ist, sondern ungesichert, problematisch, daß wir also bereit sind, Worte als Worte zu hören, Fragen zu hören, die Entscheidung für uns bedeuten, den Anspruch eines Textes zu hören als Autorität, an der es sich zu entscheiden gilt." S. 342 f. Ich kann mich jedoch des Eindrucks nicht erwehren, daß diese Sätze trotz der Tiefe, die sie ahnen lassen, doch reichlich dunkel sind. Was soll es insbesondere heißen, daß der historisch verfahrende Exeget „über alle Möglichkeiten dessen, was gesagt werden kann, verfügt"? Soll es heißen, daß er am „Prinzip seiner Betrachtungsweise" den kritischen Maßstab besitzt, nun zu entscheiden, ob eine Aussage des Textes *Geltung* hat, während die *Aussage selbst* ihm gegeben sein muß, oder soll es heißen, daß er die Aussage selbst produzieren könnte, da er alle Menschenmöglichkeiten schon potentiell in sich hat? Im ersten Fall würden die historische und die

Sachexegese darin einander gleich sein, daß beide an einen gegebenen Stoff gebunden sind. Im zweiten Fall geriete man in Widerspruch mit den Tatsachen. Kein Interpret, er mag historische oder Sachexegese treiben wollen, kann die Aussagen des Textes aus sich selbst schöpfen. Er findet sie vor; der Text muß ihm gegeben sein. Man mag also die angebliche Verfügbarkeit so oder so deuten, in keinem der beiden Fälle will sie einen brauchbaren Sinn geben. Die ganzen dunkeln, schwerverständlichen Ausführungen über die „von der Existenzfrage bewegte Exegese" führen also nicht zum Ziel. Sie können die Tatsache nicht beseitigen, daß Auslegung eines Textes etwas anderes ist als Stellungnahme zu seinem Inhalt. Man kann in der Tat nicht sagen: nur durch Stellungnahme zum Inhalt kann der Text erfaßt, verstanden werden. Das Gegenteil ist der Fall. Erst muß ich den Text verstehen, dann erst kann er einen Anspruch an mich machen und ich Stellung dazu nehmen. *Nur einem verstandenen, nicht einem nichtverstandenen Inhalt gegenüber ist es sachgemäß möglich, sich zu entscheiden.* Sonst ist die Entscheidung ein blindes Abenteuer.

Zuletzt vergegenwärtige man sich die Konsequenzen, die aus der Identifikation von exegetischer und systematischer Theologie sich ergeben müßten. Die systematische Theologie hat allen Vorstellungen gegenüber, die in ihren Umkreis treten, die Wahrheitsfrage zu stellen und zu beantworten, sei es bejahend, sei es verneinend. Sie ist in diesem Sinn ein fortwährendes Bewerten. Das wäre also auch die exegetische Theologie, wenn sie mit der systematischen identisch wäre. Sie wäre ein fortwährendes Abschätzen der Texte; die einen würden hinsichtlich ihres Wahrheitswerts bejaht, die andern verneint. Ist das ein Ideal von Exegese, das man vertreten könnte? Bei Bultmann allerdings scheint die Beantwortung der Wahrheitsfrage immer in bejahendem Sinn zu erfolgen. Er sieht in den Wörtern der Texte das Wort, das einen Anspruch an uns macht, das Autorität für uns ist, das uns zum „Ereignis" werden will — aber woher weiß ich, daß alle Wörter „Wort", alle Texte „Autorität" sind? Kann ich nicht auch in die Lage kommen, einen vom Text erhobenen Anspruch abzulehnen? Bultmann selbst redet von einer „Sachkritik", welche das Gesagte am Gemeinten mißt. Kann da

nicht immer wieder der Fall eintreten, daß das Gesagte verneint werden muß? Und welche Gewähr besteht, daß das Gemeinte immer Autorität ist? Könnte nicht auch einmal der Anspruch des Gemeinten verneint werden müssen, wenn nun einmal Exegese mit Systematik zusammenfällt und also fortgesetzte Bewertung ist? Bei Bultmann besteht die völlig unbewiesene Voraussetzung, daß das „Gemeinte" eo ipso Autorität, also immer zu bejahen ist. Wenn diese Voraussetzung nicht gilt, dann wäre die mit der Systematik zusammenfallende Exegese ein fortwährendes Abschätzen, und das wäre wahrhaftig kein Ideal von Exegese.

Trotzdem bleibt die Frage zurück, ob nicht in dem Programm einer theologischen oder pneumatischen Exegese ein Wahrheitsmoment steckt, das nur anders formuliert werden müßte, als es bei Barth und Bultmann der Fall ist. Denn darüber kann ja kein Zweifel sein, daß das Verstehen der neutestamentlichen Schriften an gewisse innere Voraussetzungen gebunden ist, die nicht ohne weiteres bei jedem vorhanden sind. Vielleicht ließe sich jenes Wahrheitsmoment finden, wenn man auf diese Voraussetzungen sein Nachdenken richtet?

4. In Holls Lutherbuch behandelt der letzte Abschnitt „Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst" 1921[1] S. 414 bis 450. Holl zeigt, wie Luthers Auslegung stufenweise immer sachlicher und tiefer geworden ist. Zuerst stand auch er noch ganz unter dem Einfluß der üblichen Behandlung nach dem vierfachen Schriftsinn. Aber innerhalb der damit gegebenen Schranken hat er auch damals schon Erkenntnisse gewonnen, welche die mittelalterliche Auslegung weit überboten. „Der Zusammenhang zwischen Auslegen und eigenem Erleben, die Bedingtheit des Verstehens durch eine innere Angleichung an die im Wort ausgedrückte Sache ist ihm bereits vollkommen deutlich geworden. Diese Erkenntnis ist Luthers persönliche Errungenschaft." S. 419. Sie mußte dann erst recht zur vollen Entfaltung kommen, als Luther die überkommenen Fesseln sprengte, den vierfachen Schriftsinn fahren ließ und den buchstäblichen grammatischen Sinn an die entscheidende Stelle rückte. Damit überbot er nicht nur die Scholastik, sondern auch den Humanismus, dessen größter Repräsentant, Erasmus, noch die

Allegorie des Origenes als die vorbildliche Auslegung zu rühmen vermochte. Im Gegensatz hiezu ist es Luther in erster Linie um die strenge Erfassung des Wortsinns zu tun; trotzdem ist er nicht der Meinung, daß damit das Ganze getan sei. „Das wahre Verständnis ist erst das „geistliche", das Verständnis für die in den Worten ausgedrückte Sache, für Christus und sein Evangelium." S. 425. Man muß den Geist, der in der Schrift redet, wenigstens „zu einem Teil in sich fühlen", wenn man die Schrift verstehen, die in ihr ausgedrückte Sache erfassen will. Damit, urteilt Holl, sei bei Luther die Einsicht zum Vorschein gekommen, „daß es sich beim Auslegen um eine Verbindung von grammatischem Begreifen und seelischem Verstehen handelt." S. 427. Hier stoßen wir jedoch auf eine Schwierigkeit, die, wie mir scheint, Holl entgangen ist. Wenn er von „seelischem Verstehen" redet oder wenige Seiten später (429) von der „Kunst des Sicheinfühlens", so kann Objekt des Verstehens nur der Schriftsteller sein, der den auszulegenden Text geschrieben hat. Bei dem geistlichen Verständnis Luthers dagegen ist das Objekt des Verstehens „die Sache", Christus, Gott. Das beides geht in der Darstellung Holls unvermerkt ineinander über. Dies wird besonders handgreiflich, wenn nach dem Satz vom seelischen Verstehen wenige Zeilen später es heißt, daß „die Sache selbst plötzlich sich vor den Menschen auftut und ihn bis in sein Innerstes, bis in Herz und Gewissen hinein erschüttert." S. 427 f. Also hier ist die Sache das Objekt des Verstehens, vorher der die Sache bezeugende Autor.

Dieser Doppelsinn wiederholt sich da, wo Holl von dem Zirkel redet, den Luther mit seiner Forderung des geistlichen Schriftverständnisses begangen habe. „Abwechselnd nennt er immer das eine als Bedingung für das andere. Man muß den Geist haben, um das Wort zu verstehen; aber wiederum ist es das Wort, das allein den Geist vermittelt. Durch das Wort und nur durch das Wort vermag man in die Sache einzudringen; aber umgekehrt muß man wieder mit der Sache, mit Gott und Christus, in Berührung gekommen sein, um den Sinn des Wortes zu begreifen." S. 436. Ein Zirkel liege hier allerdings vor, aber es sei kein circulus vitiosus, sondern derjenige Kreislauf, in dem sich alles Auslegen, ja auch alles Ver-

stehen im täglichen Verkehr unvermeidlich bewegt. Und nun gibt Holl eine knappe, anschauliche Schilderung dieses Zirkels, der *für alle Auslegung* Geltung hat. Jedes wirkliche Verstehen zielt darauf ab, ein fremdes Innenleben zu erfassen. Dabei ist es auf die Worte angewiesen, in denen das fremde Innenleben sich kundgibt. Nun sind aber die Worte immer nur ein unvollkommener Ausdruck des Innern. „Für ihre Deutung gibt es keinen andern Weg als den, zunächst das *eigene Innenleben*, das einzige, das uns wirklich bekannt ist, in den Gegenstand hineinzutragen. Die Formel, nach der sich das Auslegen vollzieht, ist notwendig die: wenn *ich* das gesagt, geschrieben, getan hätte, so würden bei mir die und die Stimmungen, diese Empfindungen, diese Absichten dahinterliegen. Man verfolgt einzelne Linien, die in den Mittelpunkt hineinzuführen scheinen, und es unterliegt dabei einem persönlichen, unbeweisbaren Gefühl, was man als die aufschlußreichste Linie und was man als den Mittelpunkt betrachtet. Aber das so *Vermutete* muß dann wieder seine *Probe* bestehen an dem *wirklichen Tatbestand*. Es gilt jetzt von der vorausgesetzten Absicht aus die Gesamtheit der Aeußerungen zu begreifen und je nachdem die Voraussetzung zu berichtigen. Solange wird dieses doppelgerichtete Verfahren fortgesetzt, bis sich in dem immer wiederholten Ausscheiden und Umformen die Sonderart des andern im Unterschied von der eigenen herausschält und als die treibende Kraft ihrer Selbstdarstellungen anschaulich wird. *Auslegen* ist nie etwas anderes als ein beständiges Herüber- und Hinüberspringen vom eigenen zum fremden Ich, vom Wort zur Sache und von der Sache zum Wort." S. 432. Das ist fein beobachtet und anschaulich gemalt. Zugleich kann kein Zweifel sein, was in diesem Zusammenhang mit der „Sache" gemeint ist: das fremde Innenleben des Autors, das der Ausleger mit Hilfe des eigenen verstehen will. Und nun wird die Anwendung auf Luther gemacht. „Es ist deshalb nicht ein Mangel, daß Luther in diesen Zirkel hineingeriet, sondern ein Beweis, wie tief er gegraben hat. Er vermochte bis zu diesem Letzten hinabzudringen, weil die Aufgabe, vor der er mit der Bibel stand, zugleich die denkbar größte und die denkbar dringlichste war. Denn hier hieß das andere Ich, das es zu verstehen galt, Gott. Der

Abstand zwischen ihm und dem eigenen Ich war riesengroß. Und doch hing das Seelenheil daran, daß die Aufgabe richtig gelöst wurde. Das zwang zur Anspannung der ganzen Kraft." S. 437. An Stelle des menschlichen Ich, das der Ausleger zu verstehen sucht, ist also hier das göttliche getreten. Aber es fragt sich, ob dieser Uebergang so ohne weiteres möglich ist. Die voranstehende Beschreibung der Auslegungskunst ist durchaus auf das Verstehen eines menschlichen Autors zugeschnitten. Nur ihm gegenüber, nicht aber Gott gegenüber ist die Reflexion am Platz: wenn ich so geschrieben hätte, so würde bei mir die und die seelische Verfassung dahinterliegen. Es ergibt sich also eine Verschiebung des Auslegungsobjekts. Bei jenem Herüber und Hinüber vom eigenen zum fremden, vom fremden zum eigenen Ich ist der Autor das Objekt. Jetzt auf einmal ist es Gott. Das entspricht nicht dem Wesen der Auslegung. Ihr Gegenstand ist die menschliche Rede, das menschliche Zeugnis von Gott, nicht Gott selbst.

Gewiß wird auch das menschliche Zeugnis von Gott niemand verstehen, dem Gott überhaupt ein fremder Gedanke ist. Die Schriftauslegung setzt immer zweierlei voraus. Erstens darf der Ausleger nicht ein religiös gleichgültiger Mensch sein; er muß religiösen Sinn haben; er muß für das Göttliche aufgeschlossen sein. Nur dann kann er sich in seine Urkunde so „einfühlen", daß daraus ein Verstehen des Autors erwachsen kann. Aber das bloße „Einfühlen" ist noch nicht genug; er muß sich zweitens so an den Text hingeben, daß er etwas von dem Anspruch vernimmt, den der Text erhebt. Das erste ist der Wahrheitskern des Wortes: es muß einer den Geist schon haben, um die Schrift zu verstehen. Das zweite ist der Wahrheitskern des Worts: erst durch die Schrift kann er den Geist bekommen. Man kann auch, wenn man jenes beides zusammenfaßt, sagen: Voraussetzung der Auslegung ist das Erleben des Geistes, der in der Urkunde waltet. Insofern steckt in der Tat in jeder Auslegung, die ihrer Aufgabe gerecht wird, ein „pneumatisches" Element. Nur muß sofort hinzugefügt werden: das Geisterlebnis ist nur ein hypothetisches. Wenigstens insoweit nur ein hypothetisches, als es die notwendige Voraussetzung der Auslegung bildet. Natürlich kann das Erlebnis auch ein thetisches sein und das würde bedeuten,

daß der Ausleger vom Standort des Glaubens aus seine Arbeit tut. Aber das ist nicht die notwendige Voraussetzung der wissenschaftlichen Auslegung. Man wird sagen können: sein Verständnis des Textes ist dann ein umso tieferes. Aber es gibt auch Stufen des Verständnisses, und die Stufe, welche die notwendige Voraussetzung der wissenschaftlichen Auslegung bildet, ist das hypothetische Erleben. Das thetische ist die Voraussetzung der Systematik, nicht der Exegese. Und damit hängt es zusammen, daß den Gegenstand der Exegese immer nur der die Sache enthaltende Text bildet, nicht die Sache selbst; nur das auf Gott hinweisende menschliche Zeugnis, nicht Gott selbst.

Auch das, was an der Auslegungsmethode Luthers berechtigt ist, führt also über die Grenze der historischen Auslegung nicht hinaus. Nur darf man diese nicht mit kausaler Erklärung der Textaussagen verwechseln und nicht auf die sprachliche Feststellung dessen, was dasteht, einschränken. Vielmehr muß man sich vergegenwärtigen, daß sie alles das, was über das hypothetische Geisterlebnis gesagt wurde, in diesem Sinn also ein pneumatisches Element in sich schließt. Eine neue, theologische, pneumatische Methode über die historische hinaus hat sich also bis jetzt nicht ergeben. Ob nicht trotzdem die neue Losung einen Wahrheitskern in sich schließt, wird in den folgenden Abschnitten zu untersuchen sein.

5. Eine Antwort läßt sich vielleicht gewinnen, wenn der Begriff „Wort Gottes" zum Ausgangspunkt genommen wird. Dieser Begriff steht, wie es nicht anders sein kann, hinter all den Erörterungen, die auf eine neue, theologische, pneumatische Schriftauslegung abzielen. Karl Barth hat seine instruktivste Kundgebung betitelt: „Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie." Und seine gesammelten Vorträge stellt er unter die Aufschrift: „Das Wort Gottes und die Theologie." Emil Brunner überschreibt seine Kampfschrift gegen Schleiermacher: „Die Mystik und das Wort." Und auch da, wo man von Barth mehr oder weniger weit absteht, ist es nicht anders. Karl Fezer gibt seiner scharfsinnigen Analyse des Predigtbegriffs den Titel: „Das Wort Gottes und die Predigt." Was ist nun das Wort Gottes? Fragen wir zuerst Karl Barth. Was ist für ihn das Wort Gottes? Die Bibel im Sinne

der Altprotestanten ist es nicht. Die Inspirationslehre lehnt er ab. „Die literarischen Denkmäler einer vorderasiatischen Stammesreligion des Altertums und die einer Kultreligion der hellenistischen Epoche, das ist die Bibel. Also ein Dokument wie ein anderes, das auf eine besondere Beachtung und Betrachtung einen aprioriischen Anspruch nicht machen kann." (Ges. Vorträge S. 76.) Daraus folgt, daß die Bibel in ihrem vollen Umfang der literarischen und historischen Kritik preisgegeben ist. Wort Gottes im alten Sinn ist sie nicht mehr. Wohl aber zeigen die biblischen Männer eine bestimmte Haltung, eine bestimmte Blickrichtung „steil nach oben", nach dem Unsichtbaren, Jenseitigen, „ganz Anderen". Das ist der biblische Tatbestand, der zum Nachdenken zwingt. Das Wort Gottes selbst haben wir damit freilich noch nicht. Auch jene „Haltung" ist ja nur etwas Menschliches; nur um Hinweise handelt es sich, menschliche Hinweise. Daß ich den Gott finde, auf den die biblischen Männer hinweisen, das Wort Gottes vernehme, auf das sie lauschen, das ist der Akt, den Gott seiner souveränen Willkür vorbehalten hat; das ist die Wirkung des Geistes, der weht, wo er will und Glauben schafft, wann und wie es ihm gefällt. Schrift, Wort Gottes, Geist, Glaube — sie stehen in untrennbarer Korrelation.

Fragt man hienach, was nun das Wort Gottes sei, so ergibt sich die Antwort: der Akt göttlicher Souveränität, durch welchen sein Geist zum Menschengeist spricht und ihm damit das Schriftwort zum Gotteswort macht. Ein bestimmter Inhalt der Schrift, der dem Menschen das Bekenntnis abnötigen würde: „hier redet Gott mit mir" kann nicht fixiert werden. Der Begriff „Wort Gottes" ist ein rein formaler: Gott redet; was er redet, hat für die Gewißheit, daß Gott redet, keine Bedeutung. Natürlich: ein bestimmter Inhalt, den das Schriftwort bietet, ist Gottes Wort; aber daß dieser Inhalt als Gottes Wort erkannt wird, hängt nicht an ihm, sondern lediglich an dem formalen Vorgang des göttlichen Redens. Meinerseits kann ich mich nicht überzeugen, daß damit der Begriff „Wort Gottes" in zureichender Weise umschrieben wäre. Nur ein bestimmter Inhalt, der sich an Herz und Gewissen als göttlich legitimiert, kann in mir den Eindruck hervorrufen, daß Gott durch ihn mich anredet. Das Inhaltliche ist primär, das Formale sekundär.

Auch bei Barth selbst finden sich noch andere Weisen, den Begriff zu bestimmen. Gottes Wort fällt zusammen mit Gottes Offenbarung und Gottes Offenbarung fällt zusammen mit Jesus Christus. Dieser aber ist „Gott, der Mensch wird, der Schöpfer aller Dinge, der als Kindlein in der Krippe liegt. Aber dieses Wort interpretiert durch das andere: er ist der Gekreuzigte, Gestorbene, Begrabene, Niedergefahrene zur Hölle, der auferstanden ist von den Toten." S. 155. Also anscheinend eine klare und runde Antwort auf die Frage: was ist das Wort Gottes? Es liegt vor im christologischen Dogma. Aber wenn ich frage, wie nun ich dazu kommen kann, das Dogma zu bejahen, so wird die Antwort sofort wieder zweifelhaft. Es gibt nämlich nur zwei Möglichkeiten. Entweder ich mache die Erfahrung, daß Jesus Christus der ist, als welchen ihn das Dogma bezeugt. Dann hätten wir Erfahrungs- oder Erlebnistheologie, die es nach Barth nicht geben darf. Oder aber ich unterwerfe mich der formalen Autorität des Dogma — dann hätte man den katholischen assensus, was Barth auch nicht Wort haben will.

Neben dieser zweiten steht aber noch eine dritte Deutung des Worts Gottes. Die Offenbarung vollzieht sich in Jesus Christus. Aber was seinen Offenbarungswert begründet, ist nicht etwa der positive Lebensgehalt seiner Person, sondern lediglich das Gericht Gottes, das sich an ihm vollzieht und zwar eben an seiner Frömmigkeit als der höchsten menschlichen — der höchsten, aber eben doch menschlichen Möglichkeit. Sie wird am Kreuz von Golgatha gerichtet. Das ist die Gottesoffenbarung in Jesus Christus. Es ist hier nicht der Ort, in eine Beurteilung dieser Auffassung der evangelischen Geschichte einzutreten. Worauf es im gegenwärtigen Zusammenhang ankommt, ist nur die neue Deutung des Wort-Gottes-Begriffs, die uns hier entgegentritt.

Das Wort Gottes der Akt der göttlichen Souveränität, das Wort Gottes das christologische Dogma, das Wort Gottes die Offenbarung in dem Gericht von Golgatha — wenn man diese drei Deutungen zusammenstellt, so ergibt sich als notwendige Folgerung: eine klare, eindeutige Antwort auf die Frage: was ist das Wort Gottes? findet sich bei Barth nicht.

Sie findet sich auch nicht bei Brunner. „Der tiefste Grund

des Gegensatzes zwischen dem Denken Schleiermachers und dem biblisch-reformatorischen ist darin zu suchen, daß er orientiert ist am Gegebenen, am konstatierbaren Sein, jenes aber am Nichtgegebenen, am nicht Da seienden, an dem, was nur für den erkennenden und anerkennenden, den hörenden, gehorchenden und glaubenden Menschen ist, am Spruch, Logos, Gesetz — am Wort Gottes" (Die Mystik und das Wort S. 375). „Logos, Wort Gottes ist alles: die Wahrheit, die erkannt, der Anspruch, der anerkannt und die Offenbarung, die geglaubt werden will. Darum: das Wort ward Fleisch." S. 386. Das Wort ist das Wort der Vergebung, S. 383, das Kreuz Christi. S. 384. Der Begriff „Wort Gottes" ist also so umfassend wie möglich. Christus ist das Wort Gottes und die Wahrheit des logischen und des mathematischen Urteils ist es auch. Aber eben diese Weite der Definition ist auch ihr Verhängnis. Kann man wirklich das Wort von der Vergebung oder die Offenbarung in Christus und die Wahrheit einer mathematischen Formel — jenes eine Realität, diese eine Norm — in Eine Reihe stellen und als Wort Gottes bezeichnen? Ist es wirklich wahr: „Wir machen nicht die kleinste Rechnung, ohne daß schon hier die Idee der unendlichen Zahl, und damit der unendlichen Wahrheit mit enthalten wäre, ohne daß wir doch jene Idee je zu denken vermöchten. Es ist strengstes kritisches Denken, das uns zeigt, daß wir keinen Gedanken denken können, ohne daß Gott uns zu denken gibt, ohne daß wir in Gott denken." S. 378. Aber ist das wirklich „strengstes kritisches Denken"? Müßte ein solches nicht vielmehr zu dem umgekehrten Ergebnis führen, daß der Gottesgedanke ein Plus ist, das zu dem mathematischen Denken aus einer anderen Dimension hinzukommt? Erst wenn diese andere Dimension ins Auge gefaßt ist, kann vom Wort Gottes die Rede sein. Es geht nicht an, den Logos = wissenschaftliche Wahrheit und den Logos = Christus = Vergebung in Eine Reihe zu stellen. Beide sind total voneinander verschieden. Außerdem erhebt sich die Frage, in welchem Sinn denn die Berufung auf Christus gemeint ist — im Sinne der Christusidee oder des geschichtlichen Christus? Und wenn das letztere, da doch von dem Gekreuzigten und Auferstandenen die Rede ist, so steht man vor der alten Frage nach dem Verhältnis von Glaube und

Geschichte. Jedenfalls: die Antwort auf die Frage: was ist das Wort Gottes? ist auch bei Brunner keine klare und eindeutige.

Für Fezers Untersuchung über den Predigtbegriff sind die Begriffe Schrift und Wort Gottes von grundlegender Bedeutung. Er unterscheidet einen generellen und einen speziellen Begriff des Wortes Gottes. S. 82. Nach jenem ist das Wort Gottes sein Aussichheraustreten uns gegenüber mit dem Zweck, Gemeinschaft mit uns zu schließen. Bei den Menschen nennen wir ein solches Aussichheraustreten „Wort" und haben auch für den entsprechenden Akt Gottes keine andere Bezeichnung. „Durch das Wort teilt Gott sich uns mit und stellt die Gemeinschaft zwischen sich und uns her." Nach dem speziellen Begriff ist das Wort Gottes das Schriftwort. Es wäre nämlich an sich auch möglich, daß das Wort Gottes unmittelbar von Geist zu Geist ergehen würde. Aber da Gott nicht religiöse Eremiten, sondern religiöse Gemeinschaft will, so geht er mit seinem Aussichheraustreten in die Sinnlichkeit ein, darum wird das Wort Fleisch, wird zur menschlichen Geschichte, zur menschlichen Sprache, zur γραφή, die vom gegenwärtigen Geschlecht gemeinsam mit den vergangenen und den kommenden gelesen werden kann. S. 84. Das Gotteswort in genere wird so zum Schriftwort in specie. Die Schrift aber ihrerseits gibt uns nicht Gedanken über Gott, sondern den lebendigen gegenwärtigen Gott selbst, also Gemeinschaft mit ihm. S. 77. Das ist die „durch den Begriff Wort Gottes gemeinte Wirklichkeit." Die Frage ist nur, ob damit ein klarer Gedanke ausgesprochen ist, daß die Schrift nicht Gedanken über Gott bringt, sondern den lebendigen, gegenwärtigen Gott selbst? Die Schrift ist ein Buch — wie kann in einem Buch der lebendige Gott gegenwärtig sein? Vielleicht hat die Formulierung ihren guten Sinn und ihr gutes Recht — aber es müßte doch die Schwierigkeit empfunden und ihre Lösung versucht sein. Vor allem aber drängt sich die Frage auf, wie ich dazu kommen kann, die mit dem Wort Gottes „gemeinte Wirklichkeit" als Wirklichkeit zu bejahen? Zunächst ist die Schrift eine Sammlung menschlicher Zeugnisse, oder wie Barth es drastisch ausdrückt, eine Sammlung von literarischen Denkmälern einer vorderasiatischen Stammesreligion und einer Kultreligion der hellenistischen Epoche. Wie kann ich dazu kommen, in ihr die Wirk-

lichkeit Gottes zu finden? Darauf erhält man bei Fezer keine Antwort, weil auch er den Begriff „Wort Gottes“ nur nach der formalen Seite definiert. Es ist eine actio, ein Aussichheraustreten Gottes mit dem Zweck, die Gemeinschaft mit dem Menschen herzustellen. Diese formalen Kategorien geben keine Antwort auf die Frage, wie ich dazu kommen kann, nun diesen angeblichen Akt Gottes als einen wirklichen zu erkennen. Das ist nur möglich, wenn an der Schrift ein bestimmter Inhalt aufgezeigt wird, der auf Herz und Gewissen so wirkt, daß ich nicht anders kann als bekennen: hier redet Gott mit mir. Eine solche inhaltliche Bestimmung fehlt bei Fezer. Einmal in einer kurzen Anmerkung S. 82 sagt er, das Wort sei natürlich das Wort von der Versöhnung; die nähere Ausführung gehöre in die Dogmatik. Aber wenn ein Begriff von so fundamentaler Bedeutung für die von ihm unternommene Aufgabe ist, wie der des Wortes Gottes, so dürfte der wesentliche Inhalt desselben nicht bloß in einer kurzen Anmerkung angedeutet und im übrigen der Dogmatik zugeschoben werden. Er müßte, wenn nicht das Ganze in der Luft stehen soll, klar und bestimmt, wenn auch in aller Knappheit, formuliert werden. Dazu reicht aber das bloße Wort „Versöhnung“ nicht zu — um so weniger, als dieses Wort höchst vieldeutig ist. Die Frage, was das Wort Gottes sei, bleibt solange unbeantwortet, als nicht derjenige Inhalt namhaft gemacht wird, der allein im Gewissen des Menschen die Anerkennung erzwingen kann, daß es sich um das Wort Gottes handelt und daß dieses Wort Gottes eine unzweifelhafte Wirklichkeit ist.

Die gesuchte Wirklichkeit ist nach meiner Auffassung der „geschichtliche Christus“ — eine Formel, die selbstverständlich der näheren Bestimmung bedarf. Was ist der geschichtliche Christus? Er ist nicht der Christus des Dogmas, weil dieses zwei heterogene Elemente in sich vereinigt: das Evangelium und den griechischen Erlösungsgedanken. Aber er ist auch nicht das Jesusbild, welches die Kunst des Historikers hinter den Quellen konstruiert, weil dieses Bild an der Relativität aller historischen Ergebnisse teil hat. Er ist nicht der „ganze biblische Christus“ Kählers, weil sein Bild aus heterogenen Elementen zusammengesetzt ist und Züge enthält, von denen man nicht einsieht, wie sie als Wirklichkeit sich ausweisen sollen; aber

auch nicht das „innere Leben Jesu", wie es Hermann formuliert, weil Jesu Handeln und Schicksal mit dazugehört; sondern das irdische Heilandsleben Jesu einschließlich seines Redens und Tuns, seines Leidens und Sterbens — dieses Heilandsleben, wie es durch das Glaubenszeugnis des Neuen Testaments und das Glaubenszeugnis der Jahrhunderte hindurch dem Auge des gottsuchenden Menschen sich als Wirklichkeit aufdrängt. Die Züge dieses Jesusbilds sind seine Einheit mit dem Vater, seine sittliche Vollkommenheit, seine unbegrenzte Sünderliebe und sein Anspruch, in dem allem die Offenbarung Gottes zu sein. Dieses Bild und der Anspruch, den es erhebt, stellt mich vor die Vertrauensfrage, ob ich es wagen will, diesen Anspruch zu bejahen, dem hier ergehenden Ger ich mich zu beugen und der hier sich offenbarenden Gnade zu vertrauen. Wer den Anspruch verneint oder gleichgültig überhört, der ist für das Evangelium verloren. Wer ihn bejaht und die richtende Gnade erlebt, der steht im Anfang des bußfertigen *Glaubens*. Ihm, dem Glauben und nur dem Glauben, ist das Heilandsleben Jesu mit seiner richtenden und rettenden Gewalt die Offenbarung Gottes, das „Wort Gottes". Ist damit der Begriff „Wort Gottes" nach seiner inhaltlichen Seite umschrieben, so kommt die formale Seite des Begriffs darin zur Geltung, daß jede Wirkung auf Herz und Gewissen, die von jenem Inhalt ausgeht, als actio Gottes verstanden wird. Jedesmal, wenn der geschichtliche Christus (in dem nun hinreichend umschriebenen Sinn) eine Menschenseele beugt und erhebt, ist es Gott, der durch seinen Christus zu dieser Seele geredet hat. Die formale Seite des Begriffs steht dann nicht in der Luft, wie da, wo sie allein ins Auge gefaßt wird; sie hat ihren Halt an dem Inhalt, für den sie Form ist. Man kann den nunmehr gewonnenen Begriff vom Wort Gottes ablehnen, aber nicht bestreiten, daß Inhalt und Form klar und bestimmt formuliert sind.

6. Der aufgestellte Begriff setzt uns dann auch in die Lage, zu der Frage zurückzukehren, um derentwillen überhaupt vom Wort Gottes die Rede ist: zu der Frage der pneumatischen oder theologischen Schriftauslegung. Der Historiker, haben wir gesehen, sucht den Autor und seine Aussagen seelisch zu verstehen, indem er mittelst des eigenen Innenlebens in das fremde Innenleben einzudringen

sucht, vom fremden zum eigenen, vom eigenen wieder zum fremden zurückkehrt, bis das erreicht ist, was man seelisches „Verstehen" nennt und was — daran sei auch hier noch einmal erinnert — nicht mit kausalem Erklären zu verwechseln ist. Er sucht in der beschriebenen Weise den Autor zu verstehen — aber er enthält sich eines Urteils über die Sache, von welcher der Autor redet. Der Glaube aber hat es gerade mit der Sache zu tun. Er beruht auf der Stellungnahme zur Sache. Er hat es mit dem Gott zu tun, von welchem die biblischen Männer zeugen, auf welchen sie „hinweisen", nicht mehr bloß mit dem Zeugnis von — mit dem „Hinweis" auf Gott, wie der historische Exeget, sondern mit Gott selbst. Hat er Gott gefunden, weil Gott sich ihm durch sein Wort, durch Christus offenbart, dann wird er mit der neu gewonnenen Erkenntnis wieder zum Text zurückkehren und diesen in dem neu gewonnenen Lichte sehen und verstehen. Das ist dann glaubensmäßige, geistliche, theologische Auslegung. Sie besteht nicht darin, daß in den Text etwas eingetragen würde, was nicht drin steht und nicht auch durch die historische Auslegung gefunden werden könnte, oder daß der Text umgedeutet und ihm ein Sinn unterlegt würde, der mit dem historischen Wortsinn in Widerspruch stünde. Sondern sie besteht lediglich darin, daß das biblische Zeugnis von Gott, welches die historische Auslegung eben als subjektives Zeugnis beschreibt, als objektiv gültiges Zeugnis, als *wahres* Zeugnis gewürdigt wird. Dabei bleibt auch die theologische Auslegung immer Auslegung, die ihr direktes Objekt nicht an der Sache, sondern am Autor hat. Sie ist nur möglich auf Grund der vorausgegangenen Stellungnahme zur Sache, aber sie selbst hat es direkt nicht mit der Sache, sondern mit dem Autor und seinem Zeugnis von der Sache zu tun. Von der historischen Auslegung unterscheidet sie sich nur dadurch, daß sie das Zeugnis, das ihr beiderseitiges Objekt bildet, als wahres anerkennt.

Nehmen wir als konkretes Beispiel den Bericht des Paulus über die Erscheinungen des Auferstandenen 1. Kor. 15. Der Historiker wird hier nicht weiter kommen als zu dem Urteil: Paulus war überzeugt, den Auferstandenen gesehen zu haben. Aber mehr kann er nicht sagen. Wollte er jene Ueberzeugung des Paulus und der andern für eine Illusion erklären, so würde er damit Stellung

nehmen zur Sache und die Grenze überschreiten, die ihm als Ausleger gezogen ist. Aber ebenso auch, wenn er erklären wollte: Paulus hat den Herrn gesehen, er ist ihm wirklich erschienen. In beiden Fällen würde er über seine Kompetenz hinausgreifen. Anders der Glaube, der in der „Sache" lebt, der vom „Wort Gottes" in der Schrift, von Christus ergriffen ist. Er wird von seinem Standort aus urteilen: Christus hat sich wirklich den Seinen kundgetan als der lebendige Herr; Paulus hat recht, wenn er die Erscheinung des Auferstandenen bezeugt. Sein Zeugnis ist wahr. Im ersten Fall hat man die historische, im zweiten die theologische Auslegung.

Dabei ist jedoch ein Doppeltes nicht zu übersehen: Erstens liegt zwischen der historischen und der theologischen Auslegung das Wort, das Geisterlebnis, der Glaube. Er bildet die Voraussetzung für die letztere, nicht für die erstere. Dadurch sind beide Methoden prinzipiell geschieden und es führt zur Konfusion, wenn beide vermengt werden. Der theologische Ausleger darf sich nicht einbilden, mit seiner Deutung vom Wort aus historische Auslegung zu treiben; und umgekehrt darf man nicht die Fragen historischer Exegese durch Anleihen bei der theologischen beantworten wollen. Letzteres tut Barth, wenn er das, was gesagt ist, feststellen will durch Berufung auf das, was im Hinblick auf die „Sache" allein gesagt werden kann. Rbr. XI. Das was gesagt ist, festzustellen ist Sache der historischen Exegese; die Reflexion auf das, was von der Sache aus allein gesagt werden kann, ist eine Anleihe bei der theologischen Exegese, die es ja eben mit der Sache zu tun haben soll. Ein solches Verfahren muß notwendig die Exegese verfälschen, wie es auch bei Barth tatsächlich der Fall ist. Es ist doch nicht ganz aus der Luft gegriffen, wenn die Kritiker des Römerbriefs auf Schritt und Tritt auf Eintragungen zu stoßen glauben. Ein solcher Fall von Eintragung liegt z. B. vor, wenn die Kombination der philosophischen Ursprungsidee mit Jesus Christus aus Paulus herausgelesen oder vielmehr in Paulus hineingelesen wird (s. o. S. 89). Auch darin unterscheidet sich Barths theologische Exegese von der hier vertretenen, daß der Begriff des Worts Gottes, das allein den Maßstab der theologischen Exegese bildet, hier klar und eindeutig bestimmt ist, während man bei Barth vergeblich nach einer runden Antwort auf die Frage sucht, was das Wort Gottes sei.

Zweitens darf nicht übersehen werden, daß das Wort Gottes, welches den positiven Maßstab der theologischen Exegese bildet, zugleich auch ein kritisches Prinzip ist. Auch Barth will eine „Sachkritik" treiben; aber sie steht bei ihm in der Luft, weil man nicht weiß, wie er zur Sache kommt und demnach die Sache selbst im Dunkeln bleibt. Dagegen bildet der hier aufgestellte Begriff vom Wort Gottes einen klaren Maßstab, nach welchem die einzelnen Schriftworte zu messen und daraufhin zu prüfen sind, ob sie Gottes Wort sind oder nicht. Alles in der Schrift, was „Christum treibt", d. h. entweder unmittelbarer Ausdruck der Christustatsache (s. o. S. 107) ist oder in notwendigem innerem Zusammenhang mit ihr steht, ist Wort Gottes. Wo dagegen weder das eine noch das andere zutrifft, da ist kein Wort Gottes. Dabei darf natürlich im einzelnen keine voreilige Entscheidung getroffen werden. Es wird hier immer das schöne Wort Härings in Geltung bleiben: „Unter gewissen Verhältnissen gewinnen oft gerade solche zurückgestellten Aussagen der Schrift ein eigenes Gewicht, wecken, zehnmal beiseite gelassen, das elftemal etwas von dem ursprünglichen Leben, aus dem heraus sie geschrieben sind." (Zur Versöhnungslehre S. 27.) Aber grundsätzlich muß es doch gelten, daß das Wort Gottes ein kritisches Prinzip ist auch gegenüber den Aussagen der Schrift. Versuchen wir auch dies an einem konkreten Beispiel uns klar zu machen. Wort Gottes ist, daß Jesus Christus als der Erhöhte lebt und bei den Seinen ist alle Tage bis an der Welt Ende. Wort Gottes sind alle die ungezählten Aussagen der Schrift, in denen diese Tatsache bezeugt ist. Sind aber die Berichte über das leere Grab in demselben Sinne Wort Gottes? Es ließe sich denken, daß diese Berichte noch viel zwingender, unwiderleglicher wären, als sie nach meinem Eindruck tatsächlich sind. Wort Gottes wären sie auch dann nicht. Sie hätten an der Relativität alles historischen Wissens teil. Auch wer fest überzeugt ist, daß am dritten Tag das Grab leer befunden wurde, darf doch diese Ueberzeugung nicht in seinen Glauben einrechnen. Der durch das Wort bestimmte Glaube selbst ist das Prinzip, das jene Berichte aus dem Bereich des Gotteswort ausscheidet. Das Wort ist in der Tat nicht bloß positives, sondern auch kritisches Prinzip.

Zuletzt sei noch auf drei Punkte hingewiesen. Erstens bedarf

es keiner ausführlichen Begründung, daß die theologische oder pneumatische Auslegung etwas anderes ist, als das, was man praktische Auslegung zu nennen pflegt. Letztere will Anweisung geben, wie die Schriftaussagen in Predigt, Jugendunterricht, Gemeindearbeit, Seelsorge zu verwenden sind. Sie setzt eine genaue Kenntnis der Menschen und Zustände voraus, mit denen der Prediger, Katechet und Seelsorger zu tun hat. Volkskunde, Kirchenkunde, Jugendpsychologie bilden ihre notwendige Grundlage. Mit dem allem hat die pneumatische Auslegung nichts zu tun. Sie ist Deutung der Schriftworte vom „Wort" aus. Dagegen kümmert sie sich nicht um die Frage, wie nun das so gedeutete Schriftwort am zweckmäßigsten an den Menschen der Gegenwart in seiner unendlichen Differenzierung herangebracht werden kann.

Zweitens ist die Frage nicht zu umgehen, ob die pneumatische Auslegung eine wissenschaftliche Aufgabe darstellt. Man wird darauf antworten dürfen: wissenschaftlich im Sinn der historischen Auslegung jedenfalls nicht. Denn sie macht eine Voraussetzung, welche jenseits der historischen Wissenschaft und jenseits der Wissenschaft überhaupt liegt: die Voraussetzung des Glaubens. Wenn aber die systematische Theologie, welche dieselbe Voraussetzung macht, als Wissenschaft — nur nicht als reine, sondern als persönlich bedingte — anerkannt wird, so kann auch die den Glauben voraussetzende A u s l e g u n g denselben Anspruch machen.

Drittens ist dem Einwand zu begegnen, daß hier in künstlicher Weise auseinandergerissen werde, was in Wirklichkeit zusammengehöre. Die Auslegung habe nicht zwei Aufgaben nebeneinander zu erfüllen, sondern sei ein einheitliches Geschäft, das um so besser erledigt werde, je einheitlicher es betrieben werde. Diesem Einwand liegt ein richtiges Gefühl zugrunde. In der Tat ist der Ausleger eine einheitliche Persönlichkeit und wird, je mehr er vom Geist erfüllt ist und je sicherer er das gelehrte Rüstzeug beherrscht, in großem, einheitlichem Zuge seine Forscherarbeit tun. Aber das schließt nicht aus, daß er in nachträglicher wissenschaftlicher Reflexion sich klarmacht, welchen Anteil sein gelehrtes Wissen und welchen seine Glaubensstellung am Ganzen hat.

Roessingh und seine Theologie[1]).

Von

Professor G. J. Heering in Leiden (Holland).

Wer im Pallas Leidensis, der Gedenkschrift 1925 der Leidener Universität, die klare Abhandlung „Die theologische Facultät 1875 bis 1925" liest, wird in ihr vergebens den Namen des Verfassers suchen: Roessingh selber fehlt. Dennoch durfte am Tage nach der Beerdigung dieses mit 39 Jahren Verstorbenen Professor Eerdmans vor Leidens theologischen Professoren und Studenten in Wahrheit zeugen: Die Jahre 1915—1925 werden in den Annalen der Universität künftig bekannt sein als „die Roessinghschen Jahre".

Wenn ich mich jetzt daran mache, mit Hilfe der theologischen Schriften Roessinghs und in der Erinnerung an einen achtjährigen Verkehr mit ihm eine Uebersicht über seine Theologie zu geben, fühle ich die große Schwierigkeit dieser Aufgabe. Daß seine Theologie in vielen größeren und kleineren Einzelabhandlungen vorliegt, daß das zusammenfassende Werk fehlt, ist nicht das Schlimmste; gerade um diese Lücke ein wenig auszufüllen, schreibe ich ja doch diese Uebersicht. Die größten Schwierigkeiten liegen wohl in dem Umstand, daß die Ansichten Roessinghs sich bildeten in einer Zeit, wo die Theologie sich in einem Uebergangsstadium und in einer Krisis befand, und dem andern, daß Roessingh eben darum noch immer nach dem eigenen Standpunkt suchte, als der Tod ihn fortriß. Seine Theologie stand noch im Werden, vieles verlangt noch eine

1) Stark verkürzte Uebersetzung (von Frl. Pfarrer Emilie Poortman) der Einleitung zu Roessinghs Verzamelde Werken (2 Bände, Van Loghum Slaterus' Uitgevers Maatschappij, Arnhem 1926). — Zur Christologie Roessinghs vgl. ZThK 1926, 395 ff.

Lösung, vielleicht spürt nur ein Geistesverwandter, dessen Denken vom selben Glauben beherrscht wird, wo sie hinaus will.

1. Wenn je so kann man hier Person und Ansicht, Person und Arbeit nicht trennen. Vor allem muß seine Theologie aus seiner Eigenart und Geistesentwicklung verstanden werden. Als Sohn liberaler Eltern („liberal" hatte vor 30 Jahren einen radikaleren Sinn als jetzt) und Schüler eines „alt-modernen" Pfarrers, der ihn in warm-persönlicher Weise unterrichtete, ist Roessingh als ein Mann von demokratischer Gesinnung und von einem einfachen humanitären Glauben an Gott den heiligen Vater, an seine Vorsehung und seine Vergebung in das volle Leben hinausgetreten. Roessinghs Idealbild war die moderne Jesusgestalt des 19. Jahrhunderts, und sein Evangelium hat wohl hauptsächlich die Gleichnisse und die Bergpredigt umfaßt. Was ihn vor andern auszeichnete, war ein starkes Bedürfnis nach Gemeinschaft (schon damals erregte der aufkommende Sozialismus seine Aufmerksamkeit) und vielleicht auch schon damals ein pessimistischerer Blick auf Welt und Menschen. Von drei Seiten ist an der Leidener Universität seine theologische Anschauung wesentlich beeinflußt worden: von der neutestamentlichen Kritik Kirsopp Lake's, die im Lichte von Schweitzers eschatologischer Evangeliumsauffassung das alt-moderne Jesusbild verblassen ließ; von Kristensen, der ihm die Einsicht gab, daß für uns die primitive Religion am schwersten zu verstehen sei, daß die „Zeit Jesu" sehr weit von der unsrigen entfernt liege und viel Rätselhaftes in sich berge; und am kräftigsten von seinem „Promotor": P. D. Chantepie de la Saussaye.

Was Roessingh zu de la Saussaye hinzog, war sowohl sein unabhängiger Standpunkt und seine Ablehnung des Dogmatismus, wie auch die des Relativismus und evolutionistischen Optimismus. Weiter auch sein Kampf (es war der alte Kampf der Modernen, den Chantepie de la Saussaye auf seine eigene Weise führte) für „Christentum und Kultur". Schließlich sein sprühender Geist (Saussayes französische Lebhaftigkeit stand in scharfem Gegensatz zu der ruhigen, etwas schwerfälligen Schweigsamkeit des jungen Groningers), sein scharf eindringender Blick auf die Menschen und seine enorme Belesenheit. Aber vor allen verdankte Roessingh seinem Lehrer, daß

dieser dem modernen Studenten die Kraft des Evangeliums, die Bedeutung der christlichen Tradition, die Bedeutung von Christus, die Bedeutung von „Sünde", „Gnade", „Erlösung" und „Wiedergeburt" verständlich gemacht hat.

Der Begriff des Evangeliums und die Kraft der christlichen Tradition wurden für Roessingh erst recht lebendig, als er im 6. Semester (1908) einige Zeit im englischen Woodbrooke [1]) weilte. Zehn Jahre später redete er von seinem „Woodbrooke-Erlebnis" als von einem reichen Lebensgeschenk. Da hat er im Verkehr mit Christen verschiedenster Richtungen „die Gemeinschaft der Heiligen" erfahren. Hier fand sein tiefes Bedürfnis nach Gemeinschaft Erfüllung, hier wurde schließlich die Sehnsucht nach einer innerlichen Synthese geweckt, die nachher so charakteristisch für ihn sein sollte. Durch „Woodbrooke", später durch „Barchem" [2]) ist vieles in ihm aufgewühlt worden. „Nur da, nur da allein habe ich Paulus' Wort verstanden: Haltet an am Gebet." Von daher erkläre ich den inbrünstig-frommen, fast möchte man sagen pietistischen Zug in seiner Theologie. Daneben steht sein starker, mit den Jahren wachsender Glaube an die Majestät Gottes; man könnte es am besten das calvinistische Element nennen. Doch hat er nie seine remonstrantisch-humanitäre Herkunft verleugnet, ebensowenig wie seine Groninger nüchterne Denkart, welche ihm ein so scharfes Verständnis für die Realität verlieh. Roessingh war ein Mensch großer Gegensätze, die ihre Einheit fanden in seiner gespannt-lebendigen Persönlichkeit.

De la Saussaye hatte ihn in Schleiermacher und Kierkegaard (deren Bilder schon über dem Schreibtisch des Studenten hingen) aber auch in Pascal und Vinet eingeführt, als Roessingh am Ende seines Leidener Studiums (1912) nach Marburg zog. Hier hat er, geleitet von Herrmann, Rade, Stephan und Bornhausen, lebhaft empfunden, was der niederländischen Theologie fehlte. „Hier in Marburg", schreibt er in einem Briefe, „sehe ich wieder mehr als je den Mangel an einer systematischen Theologie in Holland, d. h. be-

1) „Woodbrooke-Settlement" Stiftung der Quäker in der Nähe von Birmingham.

2) Zentrum des Vereins „Woodbrookers in Holland", gestiftet von holländischen Woodbrooke-Jüngern.

sonders an Dogmatik" („die Dogmatik ist das Herz der Theologie, noch immer", lesen wir in einem andern Brief) „und weiter meinen eigenen Rückstand in philosophischer Kenntnis, besonders in den erkenntnistheoretischen Fragen — sehr schwere Lektüre."

Mit Herrmann entstand der Kontakt sogleich: die Gegensätze zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, zwischen wissenschaftlicher Weltdeutung und gläubiger Lebensanschauung hatten ja doch, wenn auch nicht in so scharfer systematischer Form, de la Saussaye beherrscht. Zugleich aber geriet er auch in engere Berührung mit der Gedankenwelt von Windelband, Troeltsch und Rickert, Denker, die sich mit jenem Gegensatz nicht einverstanden zeigten und eine Verbindung suchten. Hier auch lernte er allmählich die fundamentale Bedeutung der Kantschen Problemstellung für die philosophische Theologie verstehen. Das Kantstudium stand seitdem auf seinem Arbeitsprogramm. Daneben Hegel (der Hegelianismus Bollands in Leiden hatte ihn nicht gefesselt) und in den späteren Jahren besonders die energische, persönliche Philosophie Fichtes. Die aus dem Woodbrooker und Marburger Aufenthalt entstandene Bereicherung seines Geistes hat seine Dissertation („Die Moderne Theologie in Holland") sehr gefördert, obgleich seine Schätzung dieser Theologie dadurch nicht erhöht worden war.

Philosophische, besonders aber erkenntnistheoretische Besinnung war nie ein charakteristischer Zug der holländischen, deshalb auch nicht der modernen Theologie, und die Anerkennung der Bedeutung der christlichen Tradition und der Zentralwahrheiten der christlichen Geschichte war selbstverständlich nicht die stärkste Seite dieser Bewegung, die kräftig beeinflußt von neuentstandenen Ideen, sich einer versteinerten christlichen Tradition widersetzte und nach neuen Wegen suchte. — Auch wird Roessingh, wie andere ebenfalls, einige Zeit gebraucht haben, um sich von dem Einfluß der immer ein wenig ironisierenden und deshalb etwas geringschätzigen, gegen links und rechts, aber namentlich gegen links gerichteten Kritik de la Saussayes loszumachen. Wenn auch die kritische Einstellung dieselbe blieb, so zeigt sich in seiner spätern Arbeit „Der Modernismus in Holland", wie er da nicht nur diese Bewegung wichtiger zu nehmen, sondern auch wärmer zu schätzen geneigt war.

Roessingh könnte man den Geschichtsschreiber des „Modernismus“ [1]) nennen. (Wenn er noch länger gelebt hätte, würde er wahrscheinlich der Systematiker des Rechtsmodernismus geworden sein.) Denn durch seine beiden Schriften über die moderne Richtung haben die Modernen eigentlich erst sich selbst in ihrer historisch-kulturellen und theologischen Bedeutung kennengelernt. Zwar war, was vordem über diese Richtung geschrieben worden war (von freisinniger Seite das Buch von J. Herderschee, von orthodoxer das von A. M. Brouwer) nicht ohne Verdienst, aber es genügte nicht. Roessinghs Dissertation, der die Preisschrift über die Theologie Scholtens voranging, ist, wenn man sein damaliges jugendliches Alter in Betracht zieht, eine glänzende Leistung. Mit Sachkenntnis und Klarheit wird die Entstehung und der geistige Hintergrund der modernen Theologie beleuchtet, die zum erstenmal in den Niederlanden das Problem von „Christentum und Kultur“ als Grundproblem erfaßt und einen grundsätzlichen Versuch zur Beantwortung und Aussöhnung gewagt hat (auf monistischer, vernünftiger, empirisch-philosophischer Grundlage). Dabei treten ins Licht Scholten, der das Vernunftelement in optimistisch-evolutionistischer Denkart, und der Utrechter Philosoph Opzoomer, der das religiöse Gefühl als selbständige Erkenntnisquelle betonte, ferner auch A. Pierson mit seiner immer schärfer und skeptischer werdenden Kritik an dem vernünftigen Monismus — und schließlich Hoekstra, der mit seinem Grundsatz der seelischen Bedürfnisse und der inneren Gewißheit die zweite Periode der modernen Richtung eingeläutet hat.

Wenn man Scholten, Opzoomer und Hoekstra nebeneinander stellt, so entscheidet Roessingh sich unbedingt gegen den ersten, für den letzten, für Hoekstra, aber unter der Voraussetzung einer genaueren Analyse der „seelischen Bedürfnisse und Ideale“. Ueberhaupt richtet Roessinghs Bedenken gegen die ganze moderne Theologie sich ja gerade dagegen, daß sie in ihrer Kritik der Grundsätze und Grund-

1) „Modernismus“ („Moderne Richtung“) nennt man in Holland die radikale freisinnig-protestantische Bewegung, welche seit der Mitte des 19. Jahrh. von den Leidener und Utrechter Universitäten aus in den Kirchen sich verbreitete, und im Anfang von der naturwissenschaftlichen Denkweise stark beeinflußt wurde.

hypothesen nicht noch viel prinzipieller gewesen sei, daß sie noch so viel Traditionelles einfach in sich aufgenommen habe und ein so naives Zutrauen zu den Gefühlsäußerungen wie zu der Macht der Vernunft zeige. — So scheint es selbstverständlich, daß R., als er bald nach seiner Promotion zum Privatdozenten ernannt wurde, „das Wahrheitsproblem in der neueren Theologie" auf die Tagesordnung brachte. —

Die Dissertation Roessinghs beschreibt die moderne Theologie nur in ihrer ersten Periode von 1840—1870, während sie noch mehr oder weniger eine Einheit bildete. Von ihrer Fortsetzung bekommt man aber eine Uebersicht in der zweiten Hälfte der nicht nur für Theologen geschriebenen, aber doch auch für sie sehr lesenswerten Schrift über: „den Modernismus in Holland". Hier zeichnet er uns die Spaltung der modernen Theologie in dem Gegensatz der dualistisch-agnostischen „Ethischen" (Ethisch-modernen) und der monistisch-systematischen Nachfolger Scholtens; zwischen beiden war Rauwenhoff der Vermittler. Weiter wird uns der feinsinnige Psychologe der „Ethischen" De Bussy vorgeführt, wie auch Bruining, der kundige und kampfbereite Erbe Scholtens, und schließlich der mystische Erfahrungstheologe: Cannegieter. Zugleich wird gezeigt, wie sie nicht imstande waren, eine Theologie zu erzeugen, welche den „Jüngeren" (die man anfangs als Malcontente bezeichnete und die sich später selbst „Rechts-moderne" nannten) einigermaßen genügte; die Monisten nicht wegen ihrer Verwischung des Zwiespalts in der Wirklichkeit, die „Ethischen" wegen ihrer fehlenden Metaphysik. Dabei wird auch deutlich, wie in der modernen Theologie immer mehr die dogmatische Einheit verlorengegangen war; was diese Theologen dennoch zusammenhielt und sogar noch in unsrer viel anspruchsvolleren und bewegteren Zeit zusammenhält, ist: „ihre freie kritische Stellung der Bibel und der Tradition gegenüber; ihre Ablehnung jeder äußerlichen Glaubensautorität", kurz, ihre „freie Theologie", positiver angedeutet: ihr Glaube an die Geistesautonomie und (eine kleine Gruppe von Außerkirchlichen abgerechnet) das gemeinschaftliche Bewußtsein, daß sie trotz allem historisch und persönlich an das Evangelium und Christentum gebunden seien und daß sie also ein Anrecht haben auf den Christennamen.

2. Diese zwei Schriften sind kritische Darstellungen; die Darstellung ist Hauptsache, die Kritik nicht weiter ausgeführt. — Wie verhielt Roessingh selber sich jetzt zu dem Modernismus? Ganz klar ist, daß er sich für die eigene Theologie keine andere Form denken konnte als diejenige der „Modernen". Was jene zusammenhielt, band auch ihn. Das alles betrifft aber hauptsächlich nur das Formelle. Hat er sich auch im Glaubensinhalt ihr geistesverwandt gewußt? Es gab eine Zeit, wo Roessingh daran zweifelte. Die Tatsache jedoch, daß auch Hoekstra einer der Väter der modernen Richtung sei, und ganz besonders sein Bekanntwerden mit den „Rechtsmodernen" (deren Anschauungen sich bald mehr, bald weniger unter den Modernen verbreiteten) schenkten ihm schließlich die Ueberzeugung, daß hier doch sein Platz sei. Bei seinem ersten Auftreten bei der Tagung der modernen Theologen 1918 gab er über sein Verhältnis zum Modernismus Rechenschaft, indem er über den „Umschwung im Modernismus" sprach (umgearbeitet gedruckt mit dem Titel: „Rechtsmodernismus"). Hier wurden die gleichen religiösen Gedanken und Bedürfnisse laut (Sünde, Schuld, Erlösung, Gnade), die schon von den „Malcontents" ausgesprochen worden waren. — Aber kräftiger und systematischer als sie es je getan hatten, betonte Roessingh hier den Christus als die einzige, das Erlösungsbedürfnis befriedigende Antwort. So wendet er sich ab von der rationalistischen Theologie, von der monistischen Weltanschauung und der optimistischen Lebensanschauung. Er geht aus vom Dualismus zwischen Norm und Wirklichkeit, jenem Dualismus, der auch die tragischen Gegensätze im persönlichen Leben schafft. „Mit einem wehmütigen Lächeln", schreibt er anderswo, „werden wir die Erfüllung des Ideals (d. h. die Befriedigung des monistischen Verlangens in unserem ganzen Denken) ins Jenseits hinausschieben müssen, in die Zeit, da wir erkennen werden, gleich wie wir erkannt sind." Das letzte bestimmende Wort bleibt dasjenige Windelbands: „Die Wertdualität des Wirklichen" „das heilige Geheimnis, an dem wir die Schranken unseres Wesens kennen und erfahren." „Nur die Glaubensintuition reicht weiter."

Dieser Dualismus und die daraus emporwachsende Lebenstragik schaffen ein Erlösungsbedürfnis, sie führen uns — wenn wir

der Gnade teilhaft werden — zu der Anerkennung der sich in Christus offenbarenden, rettenden Liebe Gottes.

Sie drängen zu einer andern Theologie, einer Theologie, die es wieder mit der Metaphysik wagt, einer Theologie, die sich nicht auf allgemein-religiöse, sondern auf spezifisch-christliche Grundlage stellt, einer Theologie, welche die Religion loslöst von der „tödlichen Umklammerung des Monismus" (Troeltsch) und in welcher, — in unverhülltem Widerwillen gegen den Naturalismus — der bisher geltende, typisch moderne „Anti-supra-naturalismus" (Roessingh weiß überhaupt mit dem vieldeutigen Ausdruck „Supranaturalismus" nichts mehr anzufangen) abgelehnt wird. Diese Theologie wird weiter mit Troeltsch und Rickert nach einer Erweiterung des Kausalitätsbegriffs suchen müssen: neben der naturnotwendigen Kausalität werden die historische Originalität und die metaphysische Kausalität zur Geltung kommen, wodurch Spontaneität und dementsprechend neue Anfänge und eine neue Wirklichkeit ermöglicht werden, ohne welche — wie Troeltsch sagt — „alle religiöse Sprache zur Phrase und sterilen Mystik wird".

Fragt man nach den primären Elementen von Roessinghs religiösem Bewußtsein, also nach jenen Elementen, die vor anderen die Richtung seiner Theologie bestimmen, so würde ich mit aller Vorsicht die nachfolgenden hervorheben: 1. die Souveränität Gottes; 2. das in Gott enthaltene Mysterium; 3. der Gegensatz: „sündig" — „heilig", die Distanz zwischen Gott und Mensch; 4. die Begriffsspannung zwischen den beiden Gedanken: diese Welt ist nicht Gott, dennoch ist sie Gottes; 5. der Christus, die Offenbarung Gottes, womit hingezielt wird, zugleich (ecce homo!) auf: 6. das Göttliche im Menschen, dem Kinde und Geheimnisse Gottes.

Viele alte christliche Wahrheiten, vom Modernismus vorschnell für tot erklärt, im Orthodoxismus aber lebendig erhalten, machen sich jetzt auch auf freisinnigem Gebiet wieder geltend. Ebenso kann man beobachten, daß infolge der sich ändernden Kultur wie auch der theologischen Entwicklung — in Deutschland hatte sie nie ganz stillgestanden — die Problemstellung in mancher Hinsicht anders geworden ist als in der Zeit der „modernen" Väter. Nur in einer Beziehung ist sie für die Theologie immer die gleiche geblieben: Wo

liegt die Verbindung unserer heutigen Kultur und unserer religiösen Glaubenswelt? Denn es waren doch die „Modernen", die schon im 19. Jahrhundert dieses Problem ins Zentrum ihres Interesses rückten. Sie waren dazu imstande dank ihrer freien kritischen Haltung gegenüber Bibel, Kirche und Ueberlieferung. Freilich vieles, was 1860 „modern" hieß, ist jetzt in ethischen, und gar in reformierten Kreisen tägliche Speise geworden. Auch in andern christlichen Kreisen spürt man heute, daß wir einen schweren Kampf zu führen haben werden, damit das Evangelium in ein befriedigenderes Verhältnis zu Wissenschaft, Gesellschaft, Staat, Kirche und Kunst, in einem Worte zu unsern modernen Kulturgütern gebracht werde. In dieser Hinsicht darf man vielleicht sagen, daß ein großer Teil, wohl der beste Teil unsres religiös-kirchlichen Lebens, „modern" geworden sei.

Die Theologie hat hier eine große, aber schwierige Aufgabe. In seinem Aufsatz über „Die theologische Ausbildung des Pfarrers" (1919) stimmt Roessingh den Worten Rauwenhoffs von 1878 bei: „Unsrerseits gibt man zuviel Anlaß zu der Ansicht, daß die Theologie sich ausschließlich oder doch in besonderem Maße mit alten Dokumenten und veralteten Problemen beschäftigt. Wir sollen zeigen, wie unsre Wissenschaft unbezweifelt dieser Zeit angehört, aber wie wird uns das je gelingen, wenn wir nicht unser ganzes Interesse, unsre ganze Kraft den Zeitfragen zuwenden?" Die Theologie soll säkularisiert werden. Roessingh will weder eine religionswissenschaftliche Fakultät, die mit der Kirche keine Berührung hat oder sogar von dieser nichts mehr weiß, — noch ein Seminarium, das die Wissenschaft verschmäht. Der Pfarrertheologe soll auch dem gewachsen sein, der mit kräftigen philosophischen und historischen Argumenten bewaffnet, die Religion für eine menschliche Illusion und das Christentum für eine überlebte Ueberlieferung erklärt.

3. Mit diesem Ideal vor Augen setzte Roessingh de la Saussayes Arbeit in Leiden fort, indem er nach einer Verbindung: Christentum — Kultur suchte. Er tat das zwar nicht nur wie dieser als religiös-ethischer Kulturkritiker, sondern auch als Kulturphilosoph. Mit einer außerordentlichen Kenntnis der heutigen philosophischen Strömungen suchte Roessingh nach einer philosophischen Grundlage des christlichen Glaubens; dazu war es jetzt wohl die höchste Zeit, ange-

sichts des Einflusses der nicht-, oder nur scheinbar „theologischen" Philosophen wie Heymans, Bolland, Bierens de Haan. Hier gerade lag die große Bedeutung Roessinghs als systematischer Theologe, hierin auch liegt der große Verlust beschlossen, den sein Tod für die Theologie bedeutet.

Mit seinem Vorgänger de la Saussaye teilt Roessingh auch die Abneigung gegen den Dogmatismus und ein reges Interesse am Leben und an dessen Geschichte. Wie könnte man die Kultur beschreiben, ohne ihre Geschichte zu kennen? Und: „was der Mensch sei, das erfährt er nicht durch Grübeln über sich, auch nicht durch psychologische Experimente, sondern durch die Geschichte" (Dilthey). Später freilich verschob er den Ton auf das systematische Gebiet. Damit befriedigte er das Bedürfnis gerade der besten theologischen Studenten und ermöglichte er die Herausarbeitung eines sozialen, zeitgemäßen Kulturbegriffs. Auch hier unterschied er sich von de la Saussaye. Der Individualismus, der im 19. Jahrhundert in den Auffassungen von Gesellschaft und Staat eine Selbstverständlichkeit war, ist uns fremd geworden. Der Schrei nach Gemeinschaft tönt uns in den Ohren, und das macht uns alle zu andern Menschen. Eine auf historischer Grundlage stehende, philosophisch fundierte Theologie, die den Zusammenhang zwischen unserem Christentum und unsrer heutigen Kultur erforscht, das war Roessinghs Ziel.

Die so aufgefaßte Theologie erkennt neben dem (nachher zu behandelnden) Geschichtsproblem zwei Hauptprobleme: *Das Wertproblem* und *das Wahrheitsproblem*; unser Verhältnis zu der wissenschaftlichen Weltanschauung, zu unsern heutigen Lebensidealen; die Behauptung der christlichen Lehre und des christlichen Lebens in ihrem organischen Zusammenhange. Also: Philosophie und Ethik als die beiden Seiten *eines* Studiums. Denn aus unsrer Weltanschauung gehen die Normen unsres Verhaltens, und aus unsern Lebensnormen geht unsre Einsicht in das Weltgeschehen hervor. Aber mit Nachdruck stellt Roessingh die Ethik voran. Und kräftig wendet er sich gegen die übliche Ordnung, von der Welttheorie aus die Ethik zu bestimmen. Er schätzt es als den durchaus wichtigsten Charakterzug der heutigen philosophischen Forschung, daß man Kants Primat der praktischen Vernunft wieder

ernst nimmt. Die Wertlehre soll der Zentralpunkt alles Nachdenkens über den Menschen, den Kosmos und Gott werden. Roessingh will so die Richtung Kant-Lotze-Rickert fortsetzen. Das alles bringt er in der Vorlesung „Persönlichkeit und Kultur" zum Ausdruck, mit der er 1916 seine Professur in Leiden antrat. Wir stellen sie gerade wegen des da gewählten Standpunktes der Rede von 1915 voran: das Wertproblem vor dem Wahrheitsproblem.

Die philosophische Ethik, sagt Roessingh, bewegt sich zwischen zwei Polen, dem Subjektiven und dem Objektiven. Persönlichkeit wird das Individuum, das sich der ethischen Norm unterwirft. Aber es ist auch gerade jene Norm, die die Mannigfaltigkeit unsrer geistigen Erzeugnisse zur Kultur macht. So wird denn Kultur gesammelte sittliche Energie, von der aus uns für unsre persönlichen Bestrebungen Kraft zuströmt. Die Kultur ihrerseits bewährt sich und entspricht ihrem Zweck, wenn sie Persönlichkeiten ausbildet. Sie soll durch Persönlichkeiten lebendig erhalten werden, sonst wird sie gerade für diese zur zerstörenden Macht. Kultur: der Sinn der Weltgeschichte; Persönlichkeit: der Sinn des Menschen. Diese beiden Ideen bleiben bei Roessingh rein formell. Hier gerade ist sein Denken von Kant bestimmt: die wissenschaftliche Ethik darf nicht weitergehen als bis zur Beschreibung der Kategorie des Guten. Jede Bestimmung des Inhalts ist subjektiv. In jener Scheu, den Inhalt der Sittlichkeit zu bestimmen, dürfte bei Roessingh neben einer wissenschaftlichen Skepsis auch christliche Ehrfurcht vor dem Geheimnis der menschlichen Seele in ihrer Individualität mitreden; der Seele, der man in ihrer Entwicklung Freiheit geben muß und die nur in Kampf und Mühsal den für sie bestimmten Weg selbst finden kann. Dieser in der persönlichen Beziehung des Menschen zu seinem Gott begründete Personalismus hielt nun dem kräftigen Gemeinschaftsdrange Roessinghs in der Religion wie in der Gesellschaft das Gegengewicht. Kein Individualismus, der die Gemeinschaft unmöglich macht, aber auch keine Gemeinschaftsordnung, die die Persönlichkeit in ihrem Zentrum, im Heiligen angreift. In seiner Rede über „Christentum und Staat" für die Leidener Juristen zeichnet er den Konflikt, der zwischen den Forderungen dieser beiden unentbehrlichen, jedoch ungleichartigen Größen entstehen kann. Wie

sehr und wie oft Unterwerfung und Kompromiß um des Staates willen zu rechtfertigen ist, dennoch behält das göttliche Recht der Persönlichkeit in diesem Konflikte das letzte Wort.

Den Inhalt der sittlichen Forderung, so schreibt Roessingh in „Persönlichkeit und Kultur", soll jeder im eigenen Leben finden. Das Absolute liegt nicht fertig vor uns und jede ethische Wertbestimmung enthält einen Moment persönlichen Wagnisses, wenn auch Kenntnis und Einsicht uns zu einer richtigen Wahl mitverhelfen können. Doch auch ein richtiges Verständnis ist größtenteils von unserm Streben abhängig. „Nur aus dem Tun entspringt die Einsicht in das Sollen. Das letzte Wort alles sittlichen Lebens ist der schöne Wahlspruch Ulrich von Huttens: „Ich hab's gewagt." Das Element persönlicher Wahl, persönlichen Bekenntnisses, persönlichen Wagnisses und Angreifens (aber dann auch persönlicher Verantwortlichkeit) ist in Roessinghs ganzem Gedankenkreis sehr stark ausgeprägt. Es ist das lebenrettende Element zwischen allen möglichen Denkproblemen. Und es erhält seine Gewißheit in der persönlichen Beziehung zu dem Gotte unsres Lebens.

Wer die Persönlichkeit verkündet, sagt Roessingh, ist nicht weit von dem Evangelium entfernt, das von der Kindschaft Gottes als von der Norm redet. Was würde unsre europäische Kultur bedeutet haben und bedeuten, wenn das Evangelium sie nicht fortwährend beeinflußt hätte! „Wir glauben, daß in ihr objektiv-geltende Werte bewußt gemacht worden sind." Also ist die ethische Idee schließlich doch nicht bloß formal? Roessingh hat zwar versucht (auch im Hinblick auf Troeltsch: „Was heißt Wesen des Christentums?"), das Christliche so formal wie nur möglich zu fassen (z. B. in seiner Christologie) und den Inhalt so viel wie möglich dem persönlichen Glauben und dessen Verkündigung zu überlassen. Jedoch das gelang ihm nicht ganz. Christliches Denken kann nicht ganz formal bleiben. Unser Eindruck ist: Roessingh hat die Frage nicht fertig durchgedacht, weil ihn hier Kant festhielt. Sie bleibt ihm ungelöst, wie die mit ihr zusammenhängende, obgleich auch wieder ganz andere Frage: Welches ist das Verhältnis zwischen der Geistesautonomie und der historischen Offenbarung, auf der das Christentum beruht? Roessingh hat wohl bemerkt, daß auch hier ein Problem liegt. Schon 1916

schrieb er: „Ich bin überzeugt, daß auch auf freisinniger Seite die Frage der Schriftautorität sich wohl wieder erheben wird."

4. In dieser engsten Verknotung der Kultur mit Persönlichkeit erblickt Roessingh den Sinn der Weltgeschichte. Die ethischen Normen haben also eine kosmische Bedeutung. Sie haben in der Welt ihre Geltung und erheben deshalb den Anspruch, daß sie wahr seien. Wir schreiten hier von dem Gebiete der Ethik auf das der Religionsphilosophie hinüber, das von einem, Roessingh fortwährend beschäftigenden, Problem beherrscht wird und das auch der Gegenstand seiner ersten Antrittsrede war: Das Wahrheitsproblem.

Wie wird der moderne Theologe, der von der Geistesautonomie ausgeht, aber der auch auf dem philosophischen Boden Kants weder die Möglichkeit sieht, eine Metaphysik auf der Grundlage empirisch errungener, darnach logisch motivierter Erkenntnis (Scholten), herzustellen, noch imstande ist, in dem religiösen Gefühl (Opzoomer) oder in den Gemütsbedürfnissen (Hoekstra) einen Weg zur Wahrheit zu erblicken — wie wird er die Glaubenswahrheit finden?

Das Suchen nach einer erkenntnistheoretischen Grundlage für unsre Glaubensgewißheit hat Roessingh als eine Gewissensforderung empfunden, wenn er auch sogleich Troeltsch zugesteht: daß wir uns hüten sollen, die Theologie heillos zu verwickeln „in alle Endlosigkeiten der modernen Philosophie und uns vielmehr auf das Einfachste und wesentlich Religiöse konzentrieren sollen". Aber die Glaubenswahrheit fordert dennoch eine Fundierung in unserm philosophischen Denken. Der schroffe Dualismus der zwei Wahrheiten, der der Wissenschaft und der des religiös-ethischen Glaubens (Herrmann) befriedigte ihn nicht; um so weniger, weil Herrmann ihn auf ein Individual-Erlebnis der historischen Offenbarung gründet, das er in dem (für Roessingh sowieso problematischen) „inneren Leben Jesu" zu finden behauptet. Diese Lösung war Roessingh zu subjektiv — sie schließt eine normative Glaubenslehre endgültig aus — und verträgt sich schlecht mit der wissenschaftlichen Geschichtsforschung und vor allem mit unsrer heutigen Religionsgeschichte.

In „Neue Wege" (eine Besprechung von de Soppers Antrittsrede) setzte Roessingh auseinander, weshalb er sich von der Badischen Schule (Windelband, Rickert, Münch, Troeltsch u. a.) an-

gezogen fühlte. Auch diese ist neukantisch, aufgebaut auf dem Boden der kritischen Philosophie, aber sie ist weit über den Kantianismus im engern historischen Sinne hinausgewachsen, weil sie, auch wegen ihrer Auswendung der Transzendental-Methode auf die Geschichtswissenschaft die Trägerin einer Kulturphilosophie geworden ist, in der auch Fichte, Hegel und Schleiermacher wieder lebendig geworden sind. Sie gibt als „kritische Wissenschaft der allgemeingültigen Werte" (Windelband) dem heutigen Relativismus, in dem kein ernster Mensch zu leben vermag, sein Vertrauen in das Absolute zurück, ein Vertrauen nämlich in die absoluten Werte, die zugleich „Ideale" und „Aufgaben" sind, Ewigkeitswerte, denen nicht nur Geltung, sondern auch Realität zugeschrieben wird. Die Badener Schule hat Mut zur Metaphysik. Troeltsch besonders ist radikal, er wagt es von einer gegenseitigen Einwirkung des Intelligibeln und des Empirischen zu reden, Troeltsch, der Philosoph-Theologe.

So wurde Troeltsch Roessinghs Führer. Auch er sah den Abstand zwischen theoretischer Welterkenntnis und gläubiger Gotteserkenntnis, aber er glaubte an die Notwendigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Synthese. Er wagte es, den klaffenden Spalt denkend zu überbrücken. Gewiß, wir wissen nichts, was über die Erfahrung hinausgeht, aber es gibt eine vernunftnotwendige Betrachtungsweise, welche beruht auf unserm sittlichen, religiösen innern Wesen, die uns einen tiefern Sinn in die Wirklichkeit hineinzulegen zwingt, als für die Kausalbetrachtung unsrer theoretischen Vernunft möglich ist. Es gibt nur einen Weg: „das sich Versenken in den eigenen Geist, um dort zu suchen was mehr ist als eigener Geist, wo sich die höchste Norm als das Wahrhaft-Wesentliche offenbart, wo Gott der Heilige verstanden wird als Gott der Allmächtige. Die Vernunft dieser vernunftnotwendigen Betrachtungsweise entspricht — das ist wohl klar — nicht dem dialektischen Denken oder dem dialektisch gebildeten Begriff. Es ist ja „die Vernunft überhaupt", die Tochter des platonischen Ideenreiches.

Hier aber ist die Gefahr groß, daß unser Urteil rein persönlich und willkürlich wird. Deshalb soll — als erstes und unbedingtes Erfordernis — eine Untersuchung der Religion als psychologisches Phänomen jeder Theologie vorangehen. Wir müssen vor allem

wissen, was Religion sei, und was sie von sich selbst behaupte. Sonst bleibt jede Betrachtung „dogmatisch". Wir sollen also zunächst nach dem Wesen der Religion suchen, bevor wir nach ihrem Wahrheitsgehalt fragen. Doch wenn man so die Erscheinung „Religion" besser kennengelernt hat, dann gilt es die Synthese von Psychologie und Erkenntnistheorie in einem „religiösen Apriori" zu suchen, in einer festen Form, in der des Menschen Geist alle wahrhaften religiösen Erscheinungen in der Tiefe zusammenhält. Der Sinn dieser Kategorie, ihr Verhältnis zum Offenbarungsbegriff wie die Umschreibung ihres Charakters bleibt (auch bei Troeltsch, man sehe seinen diesbezüglichen Aufsatz) ziemlich unbestimmt. Roessingh hat das wohl auch selbst gespürt. Ich glaube, daß auch deshalb Ottos „Heiliges" (1917) so befreiend auf ihn einwirkte: das religiöse Apriori bekam Gestalt und wurde dem Geist sichtbar gemacht.

Aber neben psychologischer und erkenntnistheoretischer Untersuchung fordert die Religionsphilosophie noch eine dritte Grundlage: „die Geschichte". „Man übernehme", sagt Roessingh in seiner vierten Promotionsthese, „Troeltschs Schema der Religionsphilosophie: Religionspsychologie, erkenntnistheoretische Untersuchung des Wahrheitsgehaltes der Religion, Geschichtsphilosophie der Religion, Metaphysik." Besonders wegen des dritten Punktes wurde Roessingh Anhänger Troeltschs. „Es gibt nur einen Kritiker, dem zuzuhören sich wirklich lohnt — es ist die Geschichte." (I. B., S. 181).

5. Neben dem Wert- und Wahrheitsproblem ist also das dritte Thema der Roessinghschen Theologie: die Geschichte. Diese drei Themata greifen ineinander über und ergänzen sich. Die Geschichte ist eins der größten Mysterien, gegen das das menschliche Denken anprallt, voll von Willkür und Unrecht, von Sinnlosigkeit und Ungerechtigkeit. Dennoch: Wir leben aus der Geschichte, und ohne den Wert der mystischen Erfahrung zu beeinträchtigen, müssen wir auch im ganzen anerkennen: „Nur durch das Historische hindurch führt der Weg zum Ueberhistorischen" (Rickert). Dieses Ueberhistorische birgt sich in den „ewigen Werten", um deren Realisierung die Geschichte ringt. Das ist der Hintergrund, der ewige Sinn der Geschichte. Die heutige Geschichtsschreibung ist ja nicht mehr zufrieden mit dem Hinweis auf die Ursachen und Folgen der Geschehen-

nisse. Die moderne Geschichtsphilosophie versucht jene Normen aufzustellen, wenigstens sie annähernd zu gewinnen, die uns dazu verhelfen, daß wir den geistigen Werten der Vergangenheit ihren Platz zuweisen. Man versteht leicht, daß eine solche Forschung auch die wissenschaftliche Grundlage einer bestimmten Einsicht in die bleibende Bedeutung wie in den unwandelbaren Wert des christlichen Gedankens werden kann. Sie soll bei R. zusammen mit der psychologischen und erkenntnistheoretischen Untersuchung den dreiteiligen Unterbau bilden, auf dem sich der abschließende Ueberbau der Religionsphilosophie, die Metaphysik, erheben kann.

Diese Metaphysik enthält in ihrem letzten Ausbau notwendig ein Element persönlicher Auffassung und persönlichen Glaubens, da schon der Geschichtsphilosoph dieses Element nicht leicht ablehnen kann. Denn wenn er nach genauer Erforschung der mannigfachen historischen Tatsachen von der bloßen Beschreibung zur normativen Wertung aufsteigen will, kann er die Normen finden — so erklärt Roessingh in seiner wichtigen Abhandlung (1919) über „das Problem der Geschichte" — nur in der eigenen Intuition, die aus der eigenen Erfahrung und Einsicht hervorgegangen ist. Diese Intuition ist mehr als ein subjektiver Einfall, wenn sie auch die unumgängliche Subjektivität jeder Wertung enthält. Sie drängt sich mit einer sieghaften Evidenz an uns heran. Sie enthält „die Paradoxie des Subjektiv-Objektiven, die doch die letzte Unterlage aller größeren Geistesprobleme ist", „eine erfahrene jedoch nicht nachweisbare Notwendigkeit", die nicht mehr Wissenssache — wenn auch das Wissen mit ihr verwoben ist —, sondern Glaubenssache geworden ist, und zwar ein Glauben, mit dem man es wagen muß, Geschichte zu werten und Geschichte mit aufzubauen.

Wenn Roessingh in diesen geschichtsphilosophischen Untersuchungen eine wissenschaftliche Basis für eine ganz bestimmte Einsicht in die bleibende Bedeutung des Christentums finden möchte, so kann das Wort „wissenschaftlich" sich nur auf die Notwendigkeit einer Norm und einer normativen Wertung beziehen, nicht auf den christlichen Charakter der Norm, es sei denn in eben jenem Falle, daß das wissenschaftliche Denken bei der Annahme dieser Norm mitgewirkt hätte. Dies muß erst einmal festgestellt werden. Sonst

würde das Problem Glauben und Geschichte (Vortrag 1920) eine Schwierigkeit schaffen. Wenn Roessingh sagt, daß die Geschichte ihm geschichtsphilosophisch zu der Bestimmung seines zentralen Glaubensinhalts verhelfen kann, und hernach behauptet, daß diese Bestimmung nur eine persönliche Antwort sein kann, dann meint diese Behauptung wieder das subjektive Element in jeder Wertung, auch in jener Wertung, ohne welche keine Geschichtsphilosophie, wenn sie nicht rein formal bleiben will, existieren kann. Wie man auch über dieses Problem denken mag, jeder „freisinnige" Theologe wird mit Roessinghs Erklärung (in dem erwähnten Vortrag) übereinstimmen, daß geschichtliche Tatsachen, wenn es sich um die Fundierung unsrer Glaubenswahrheit handelt, uns nicht helfen können. „Das gerade ist", sagt Roessingh, „der Radikalismus der modern orientierten Theologie, so wie sie seit dem 17. Jahrhundert allmählich heranwächst." Das ist die Geistesautonomie auf allen Lebensgebieten, die uns sowohl in der Wirklichkeit wie im Denken vor solche schwere Fragen stellt.

Anders aber steht es mit der Bestimmung des Glaubensinhalts. Hier macht er den „Freisinnigen" klar, wie unser Glaubensinhalt viel historischer bestimmt ist, als wir selbst oft gestehen. Wir alle, mögen wir uns dessen bewußt sein oder nicht, schöpfen den Inhalt unsres Lebensbekenntnisses aus der Vergangenheit, wir orientieren uns alle an dem, was unsre Geschichtszentra sind. Auch sollen wir uns nicht einbilden, daß wir den historischen Inhalt auswählen: dieser Inhalt wählt uns, d. h. er bemächtigt sich unser. Jedoch die bewußte Anerkennung, die bewußte Wahl, die auf unsrer Erkenntnis und unsrem Nachdenken beruht, ist eine Kraft. So wählt Roessingh „die christliche Idee, wie sie als dominierender Faktor unsrer westlichen Kultur unsre west-europäische Wertung bestimmte." Die christliche Idee personifiziert und veranschaulicht in Christus. „Christus ist für mich das Zentrum der Geschichte." Kräftig betont Roessingh den Zusammenhang zwischen dem eigenen Leben und der Weltgeschichte, zwischen Lebens- und Weltanschauung. „Ueber Geschichte kann niemand urteilen, als wer an sich selbst Geschichte erlebt hat" (Goethe); „Christus der Wendepunkt meines eigenen Lebens, der Zeiten Wendepunkt; da liegt die Konzentrierung aller Werte, da die Ver-

körperung des Normativen, da und nirgends sonst. Ich würde die Basis meines Lebens und Strebens fortreißen, wenn ich es mit Ihm nicht wagte." So kommt er zu dem Ergebnis: die Geschichte, die historische Tatsache (das Neue Testament und Christus) bedeutet für die Wahrheit meines Glaubens nichts, für seinen Inhalt alles. Ob an dieser scharfen Unterscheidung zwischen Anerkennung des Inhalts und Erkenntnis der Wahrheit festzuhalten möglich ist, ob Roessingh selbst bei ihr geblieben wäre? Ich wage nicht, hier eine Antwort zu geben.

6. „Christus, meines Lebens Wendepunkt." Weshalb? Roessingh antwortet: „Da habe ich zum erstenmal die Liebe Gottes verstanden, und das genügt." Und weiter sagt er dann: „Das will ich für unsre Welt aufbewahren, das will ich predigen, die von Christus ausströmende Kraft." Das braucht die Welt am meisten. „In Christus finde ich den höchsten Wert, den die Welt mir zeigt." Wenn man Christus nicht ins Zentrum stellt, wird man Roessinghs Theologie nicht verstehen können.

Aber wer ist jener *Christus*? Nicht der historische Jesus. Roessingh findet zwar keinen Grund, dessen Historizität anzuzweifeln. Aber die Frage, wie groß sein Anteil am biblischen Christusbilde gewesen ist, hält Roessingh für unlösbar. Wir tappen hier in einem unaufgehellten Dunkel herum. Nicht nur die neutestamentliche Kritik, sondern vor allem die Religionsgeschichte mahnte ihn hier zu großer Vorsicht. „Der Sprung vom neutestamentlichen Christus in die historische Wirklichkeit, die dahinter steht, ist und bleibt eben ein Sprung." Roessingh war ziemlich radikal in seiner Skepsis, radikaler als die meisten seiner Geistesverwandten. Und wer seine „Ausgangspunkte einer Christologie auf kritisch-theologischer Grundlage" (1924) mit seinem „Glauben und Geschichte" (1920) vergleicht, wird zugeben müssen, daß diese Skepsis eher zu- als abgenommen hat.

Christus ist für Roessingh das neutestamentliche Christusbild, das „Gesamtbild". — Ganz gewiß zeigt das Neue Testament ganz verschiedene Christusanschauungen. Und dennoch gibt es nur *einen* neutestamentlichen Christus, eine Einheit, nicht genau definierbar, „eine Sinneinheit" (Rickert). Natürlich leugnet er damit nicht, daß er mit einigen neutestamentlichen Andeutungen nicht ein noch aus weiß, daß er einiges davon liegen läßt. „Keinem würde es überhaupt

noch einfallen, den subjektiven Faktor in dem Christusbilde zu leugnen." Aus den objektiven biblischen Tatsachen bilden wir uns das persönliche Christusbild. Dieser Christus ist uns die Gottesoffenbarung. „Wenn auch die Historizität Jesu dahinfallen sollte, mein Bekenntnis lautet nach wie vor: für meinen Glauben, für mein Leben wage ich es mit Christus; Er ist der Wertkomplex, der die verwirrten neutestamentlichen Berichte zur Einheit zusammenführt. Er bleibt das Wertzentrum der Weltgeschichte."

In seinem „Ausgangspunkte einer Christologie auf kritisch-theologischer Grundlage" (1924 — nachdrücklich „Prolegomena" benannt) sagt Roessingh: „Wir müssen Christus nicht an erster Stelle historisch, sondern metaphysisch sehen wollen, theozentrisch als eine zeitlose Gottesoffenbarung. Dann erst bekommt eine Christologie Raum und Recht. Hier tritt auch der Unterschied gegenüber der Anschauung von Windisch hervor („Der heutige Stand des Christusproblems", s. ZThK 1926, 395 ff.), der sich dem Christusproblem auf historisch-psychologischem Wege nähert. Christus stand Roessingh in dreifacher Gestalt vor Augen: 1. Als die Offenbarung von Gottes Gnade, von dessen erlösender Kraft: der Christus des persönlich-religiösen Verkehrs. Von diesem Christusglauben lebt der größte Teil der Gemeinde. 2. Als der kosmische Christus, d. h. als historischer Logos, der der Welt und der Weltgeschichte ihren Sinn gibt; der sich im Christentum ganz eigentümlich veranschaulicht und eine eigene geistige Atmosphäre schafft, in allen christlichen Kirchen und Zeiten spürbar als Offenbarung Gottes gegenüber und in der Welt; der lebendige gegenwärtige Christus, der Herr der Gemeinde. Gerade hier warnt Windisch den metaphysisch veranlagten Christologen zur Vorsicht, daß er den Zusammenhang mit dem Evangelium und das Recht, von „Christus" zu sprechen, nicht verliere. 3. Der Heilige — im Sinne Ottos — als das religiöse Objekt, als die „Divination des Heiligen in der Erscheinung", Christus der unmittelbar, unreflektiert, in tiefer Ehrfurcht als der Heilige Gottes erkannt wird.

Dieser vielgestaltige Christus nun gab Roessingh das ausgeprägte Bewußtsein von der einen heiligen allgemeinen christlichen Kirche, deren Herr und Heil Christus ist. Noch in einer andern Beziehung

wußte er sich „katholisch“: er erkennt die fortschreitende Offenbarung an, welche die Ergänzung und die Erläuterung jener großen, fundamentalen, neutestamentlichen Offenbarung bildet. Und in jener fortschreitenden Offenbarung lebt und zeigt sich Christus. Dieser bezieht sich natürlich auf die drei Gestalten, jedoch besonders auf den kosmischen Christus, die Offenbarung des lebendigen Gottes. Hier tritt schließlich der Zusammenhang zwischen Roessinghs Christusglauben und seinem Glauben an die Souveränität Gottes heraus.

In dieser Haltung seines Glaubens stieß Roessingh auf das Buch, das sich plötzlich aller Kulturphilosophie gegenüberstellte: Oswald Spenglers „Untergang des Abendlandes“. Da sah sich Roessingh mit seiner Hinneigung zur Skepsis, mit seinem pessimistischen Blick auf diese Welt, dem großen Feind gegenübergestellt, dem radikalen Relativisten, dem absolut Verneinenden, dem Prediger der Hoffnungslosigkeit, der dazu über ein ungeheures Wissen und eine große Kunst des Verstehens verfügte. In seinem Artikel „Eine moderne Apokalypse“ bespricht Roessingh den Inhalt, empfiehlt er allen dogmatisch Veranlagten die Lektüre, referiert über die an dem Werk geübte Kritik, betont aber dann eindringlich, daß schließlich das innere Verhalten, gläubig oder ungläubig, alles bestimmt. Das Urteil Spenglers: „Allgemeingültigkeit ist immer der Fehlschluß von sich auf andre“, sagt Roessingh, ist gerade die These, um die wir jetzt kämpfen sollen. „Entweder wir sind nur die Marionetten in einer auf- und absteigenden Kultur, oder aber wir sind berufen, Mitarbeiter zu sein an ewigen Werten, an dem Reich Gottes, das durch alle Kulturen hindurchschreitet, ihnen ihren Sinn gibt und schließlich sie alle überdauert. Nur auf dieser Glaubensgrundlage können wir Arbeit tun, die einen innern Wert hat, wie wir auch nur bei der Arbeit an der Verwirklichung geistlicher Werte den Glauben an jene Werte behalten können; denn der Glaube ist dynamisch.“ — Der Glauben an Ewigkeitswerte ist das gleiche, was Roessingh in seiner Christologie den Glauben an den „kosmischen Christus“ nannte, der Anfang und Ende, Fortschritt und Vollendung ist, der Christus, der immer von neuem lebendig wird in der Kraft und der Herrschaft „Gottes, des Vaters, des Allmächtigen, des Schöpfers von Himmel und Erde.“

7. Die Geschichte ist das große Mysterium Gottes, aus dem für den denkenden und glaubenden Geist ein ewiger Sinn, wie sehr auch verschleiert, offenbar wird. Diese Ueberzeugung war neben anderm für Roessingh ein wichtiges Hindernis, der sogenannten schweizerischen Theologie von Barth und Brunner anheimzufallen. „Wir können, so schreibt er in einer Beurteilung von Brunners Schriften, den Gegensatz (zwischen Gott und Mensch, Gottesreich und Kulturgeschichte) nicht groß genug nehmen, sowohl in seinen philosophischen als in seinen ethisch-religiösen Motiven, — aber diese Scheidung hat keinen Sinn mehr, sobald sie nicht mehr überragt wird von der Einheit: Gott, der sich in die Zeit hineinsenkt, mitten in das Gegebene." Hier steigt der „kosmische Christus" vor Roessingh auf und hindert ihn, in dem Glauben „einen geschworenen Feind aller Geschichtsphilosophie" zu erblicken.

Im übrigen aber fand die schweizerische Theologie bei Roessingh ein offenes Ohr. Was ihn für diese Theologie besonders empfänglich machte, war sein starkes Bewußtsein von dem Abstand zwischen Gott und Menschen, sein Bedürfnis nach Objektivität und seine Anerkennung des irrationalen Charakters aller Glaubensgewißheit. Nach Troeltsch hatten auch die Religionspsychologen, Otto, Heiler, Scholz, ihn beeinflußt, besonders in ihrer Lehre vom Irrationalen in der Gotteslehre und in der theologischen Erkenntnistheorie. Und wie sehr auch die Schweizer Theologie die Intuition und die Psychologie ablehnt, bei einer eindringenden psychologischen Besinnung wird sie dennoch einsehen müssen, daß ihre eigene psychologische Einstellung doch auch vom Irrationalen der Intuition bestimmt ist. Wer „Evidenz" sagt — und das gerade ist ihr letztes Wort über „das Wort" —, sagt Intuition. Und wer die eigentliche Theologie dort anfangen läßt, wo das kritische Denken aufhört, der gibt ihr gerade dadurch einen irrationalen Charakter, wenn man auch, wie Brunner es macht, um unerwünschte Assoziationen zu umgehen und den Gegensatz zu verschärfen, lieber den Ausdruck „anti-rational" anwendet. Was besagen eigentlich die Wörter „rational" und „irrational"? Hier herrscht, sagt Roessingh mit Münch, ein babylonisches Durcheinander, so daß man geneigt sein möchte, jene Worte zu vermeiden. Roessingh meint mit dem Worte „logisch": alles was

man denkend verstehen und durch Auseinandersetzung verständlich machen kann. Das Irrationale wird für ihn das „Meta-logische“ (Münch). Und er weist dabei auf „das Unergründliche“, „das Mysteriöse“ in Gott. Das Mysterium ist begriffsmäßig rein negativ das Unverstandene; aber seine positive Bedeutung wird „erlebt rein im Gefühl“, wobei Gefühl hier nicht im Sinne einer Empfindung genommen ist, sondern als ein dunkles Bewußtsein, als „Ahnung“. Es gibt einen Unterschied zwischen dem Bekenntnis: „Ich stehe in einem mir gänzlich unverständlichen Chaos“ und dem anderen: „Ich weiß, daß es ein großes Geheimnis gibt, von dem ich abhängig bin, vor dem ich mich beuge.“ Gerade das aber meint Roessingh, wenn er von dem Mysterium in Gott redet, das ihn auch zur Ablehnung einer rationalistischen Erkenntnislehre zwingt, wenn es sich um Glaubensgewißheit handelt. —

Das ist der neue Klang, der in diesen Jahren immer deutlicher in der Theologie vernehmbar wird — und der auch in Roessinghs Theologie immer mehr hervortrat: „die Ueberzeugung, daß die Glaubensgewißheit (im Sinne von Gottesgewißheit) ganz sui generis ist, irrational-intuitiv, weder an der Gewißheit unsrer Erfahrungserkenntnis zu messen, noch an der unserer Logik oder an der unsrer sittlichen Ueberzeugung“; ein intuitives aber wirkliches Erfassen des Absoluten, und zwar als Erkenntnis von absoluter Geltung (Bruhn). Welchen Erkenntniswert muß man aber dieser Intuition, die sich auf das schlechthin Göttliche richtet, beimessen?

Roessingh erkennt das als die Hauptfrage, aber er bespricht sie, weil sie zu viel umfaßt, nicht. Das schwierige Wahrheitsproblem wird indessen nicht leichter! Denn ein „halbbewußter Denkprozeß“, im Grunde rational war es für Roessingh nicht. Er will hier nur aussprechen: Die Ueberzeugung, daß Gottesglauben und ebenfalls Weltanschauung in dem Sinne der großen philosophischen Systeme auf einer Gewißheit sich gründen, die auf nichts anderes mehr reduziert werden kann, die einen ganz eigenen Charakter hat, die alogisch ist, eine direkte Anschauung, wenn man will, eine Urannahme (Heim), das Risiko des persönlichen Einsatzes (Kierkegaard). Allerlei Folgerungen ergeben sich hier für die Glaubensgewißheit und für die Theologie, die von ihr ausgeht:

1. Die grundsätzliche Unmöglichkeit, zu einem abgerundeten Gottesbegriff zu gelangen, die Unmöglichkeit eines dogmatischen Systems; Herrmann bekommt recht: die Dogmatik enthält nur noch „loci" als durchgedachte Glaubensartikel, die sich oft miteinander reiben, weil Glaube immer nur Glaube in Aktion, in Spannung, im Werden, im Kampfe ist.

2. Die Dogmatik hat notwendig einen mehr oder weniger subjektiven Charakter. Deshalb wird die moderne Theologie, wenn sie eine Dogmatik zu schreiben anfängt, was sie gewiß tun soll, neben dieser einen zugleich zehn andere herausgeben.

Also die Objektivität ist sehr gering. Und die Frage: Wie sollen wir unsern Glauben vor dem allgemein-menschlichen und allgemeingültigen Denken rechtfertigen? bekommt einen unsicheren Klang. Unwillkürlich erinnern wir uns hier an die Warnung, die Troeltsch uns im Zusammenhang mit erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten gibt: „Für die Theologen ergibt sich daraus, wieweit ihr Gegenstand von jeder Möglichkeit eigentlich wissenschaftlicher Behandlung, sofern sie nicht historisch ist, abliegt."

Dieser Mangel an Objektivität ist aber auch eine Folge der Geistesautonomie, dieser Grundlage des ganzen modernen Denkens, das darauf gerade so stolz war und in den Zeiten der Allmacht des Denkens darauf ein gewisses Anrecht hatte. Dieser Subjektivismus aber ist gerade einer der Gründe jener leidenschaftlichen Reaktion, die in der Schweizer Theologie offenbar wird. Barth und Brunner bekannten, daß sie in einen Sumpf menschlicher Meinungen geraten waren und griffen — m. E. dazu mehr von der Not als vom Glauben gedrängt — wieder zurück zu dem reformatorischen Glauben an „das Wort", das über alles Gegebene hinausgehen soll. Nur wird immer klarer, daß vor dem nakten Schriftwort Halt gemacht wird. Ganz begreiflich, wenn man das rein Objektive sucht. Die Rolle der Intuition beschränkt sich dann auf den Anfang, auf die Anerkennung der Evidenz der Schrift als „Gottes Wort". Jedoch trotz dieser, auch für Roessingh unbefriedigenden Grundlage (man sehe den Schluß seiner Beurteilung von Brunners Schriften), gab es in dieser Theologie vieles, was ihn nicht nur anzog, sondern sogar einen tiefen Eindruck auf ihn machte. Das war nicht an erster Stelle

das positive Ergebnis; viel mehr die vom Glauben ausgeübte Kritik an dem modernen Denken und der modernen Theologie („modern" hier im weitesten Sinne, weil doch die meisten orthodoxen Theologen gleicherweise unter Barths Urteil fallen).

In seinem inhaltsreichen Artikel „Das humanistische und das eschatologische Element im Modernismus" kann Roessingh den Schweizern nicht ganz unrecht geben, wenn sie behaupten, daß man den religiösen Gehalt des deutschen Idealismus ungemein überschätzt habe, daß man in dieser Freiheitsphilosophie doch das typisch religiöse Element der Kreatürlichkeit peinlich vermisse, namentlich das Bewußtsein, daß diese Freiheit sich nicht auf die eigene Tat gründe, sondern ein Geschenk ist, das wir rein rezeptiv empfangen. Auch ihre Bedenken gegen die unbedingte Verteidigung der Geistesautonomie kann Roessingh nicht ganz ablehnen; denn mit ihr droht die Unergründlichkeit des Gotteswillens und damit das Wesen Gottes verloren zu gehen. Gutes und Böses, Geist und Natur, könne hier nur in dialektischer Spannung existieren, nicht in einem reellen Gegensatz, deshalb kann man hier nicht von Erlösung, von dem christlichen Ich-Du-Verhältnis reden. Das alles ist die fast unabwendbare Folge jener Tatsache, daß diese Philosophen „vor allem als Denker an die Religion herantreten, von der Besinnung des Geistes auf den eigenen Inhalt und das eigene Wesen" und „nicht an erster Stelle von dem religiösen Ringen ausgehen".

Wie die Schweizer ersehnte Roessingh eine Theologie, deren erstes und wichtigstes Objekt nicht „Religion", sondern Gott selbst sei, eine cognitio Dei, und er tadelt es, „daß man jetzt Theologie studieren könne, ohne das eigentliche Thema der Theologie zu vernehmen". Und ebensowenig wie die Schweizer will Roessingh wissen von einem „kulturfreudigen" Christentum, es soll vielmehr vor allem „kulturkritisch" (eschatologisch) sein. Aber mit ihrer Geringschätzung der Religion als eines menschlichen Unvermögens oder eines menschlichen Wahnes ist Roessingh nicht einverstanden, ebensowenig mit ihrer absoluten Scheidung zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen (dazu gehört auch das Gewissen, der ethische Idealismus, die ethische Humanität), zwischen Christentum und Kul-

tur, Christentum und Idealismus, Eschatologie und Humanismus. Roessingh befürchtet hier mit Hirsch „eine philosophische Barbarei"; und mit Althaus bemerkt er, wie so der Schöpfungsgedanke „entleert" wird und die „Geschichte ein sinnloses Spiel endlicher Kräfte" wird. Synthese oder Diastase? Roessingh will beides. Nach der scharf gestellten und genau erkannten Diastase kommt der Glaube nur zu der Möglichkeit einer partiellen Synthese in dem Sinne, daß diese ungleichartigen Momente, die nicht in einen Rahmen hineinpassen, sich fortwährend suchen sollen. Roessingh gesteht in so großen dialektischen Gegensätzen nicht leben zu können; unser Volkscharakter gestattet das einfach nicht; Erasmus „ist unser Ahne, und ob wir wollen oder nicht — ihn können wir nicht verleugnen".

Aber eindringlich fordert er Verstärkung der eschatologischen Elemente, und zwar besonders in unsrer Predigt. Was er unter „Eschatologie" versteht, sagt er klar in seinem „Barchem"-Vortrag über diesen Gegenstand. In zweifacher Bedeutung zeigt sich die Eschatologie: 1. in einer axiologischen: die Ewigkeit, die durch die Zeit hervorbricht, das Gericht und das Gottesreich im zeitlosen „Heute" (Johanneische Anschauung des ewigen Lebens); 2. in einer teleologischen: das Gericht und das Gottesreich in der Zukunft, am Ende der Zeiten, wohin alles hinstrebt, aber wo auch alles seine Erlösung und seine Vollendung finden wird (das paulinische Glauben und Hoffen). Barth will allein das paulinische, das künftige, und zwar nur als eine Krisis, nicht aber als eine Vollendung anerkennen. Roessingh kann keines von diesen beiden entbehren, und lehnt die einseitig-kritische Auffassung ab.

Dennoch schätzt Roessingh diesen Angriff von Elert, Barth und Brunner auf die moderne Religiosität — „er sei so einseitig wie er wolle" — als „den grundsätzlichsten, der sich je wider sie erhoben habe". Er zwingt uns, unsre Stellung aufs neue zu bestimmen und eindringlicher als je uns die Frage zu stellen: „Welches ist die eigentliche Grundlage unsres freisinnigen Protestantismus?" Roessingh suchte eben in den letzten Jahren nach einer solchen. Die Basis der idealistischen Philosophie, die ihm vorher als richtig erschien, genügte ihm jetzt nicht mehr ganz. „Ich suche nach einer Synthese", schrieb er in einem Brief vom August 1924, „zwischen den Prinzipien der

idealistischen Philosophie und denen des reformatorischen Christentums". „Aber", so schreibt er weiter, „vielleicht läßt sich eine solche Synthese überhaupt nicht finden."

8. Aber welche theologische Grundlage man auch finden würde, es sollte für Roessingh doch die Grundlage eines freigesinnten Protestantismus sein. Nur so konnte er Christ und Theologe sein. „Es sei eine geistige Notwendigkeit", schrieb er, „die zu dieser Glaubensansicht führe." „Römisch-katholisch und dogmatisch-protestantisch werden ihre Macht vielleicht noch lange behalten, im tiefsten Innern ihrer großartigen Systeme sind sie nicht mehr wahr, sind sie erledigt, vorbei." Bei dieser Ansicht beharrte Roessingh. Aber immer mehr sah er den Mangel an einem gemeinschaftlichen Glaubensbesitz, den Mangel an klaren, objektiven Grundsätzen, den Mangel an theologischer Einheit. Und es ist ihm selbst gewiß sehr dürftig vorgekommen, was er in der Eröffnungsrede der (Amsterdamer) Tagung moderner Theologen 1924 als die Einheit der modernen Theologen bezeichnete: das gemeinsame Ideal einer freien, wissenschaftlichen Theologie. Er fragt auch: „der Modernismus schickt sich zu einer größeren propagandistischen Arbeit an — aber wissen wir denn eigentlich, was wir propagieren wollen, wissen wir, worin unser geistiger Besitz besteht?" „Es ist eigentlich etwas recht Tragisches um diesen ganz zersplitterten Individualismus der modernen Theologie, der bei vielen zum Agnostizismus und zur Skepsis herabsinkt. Und es ist uns nur ein geringer Trost, daß andre Gruppen, die echten Vertreter des Bekenntnisses ausgenommen, kaum gefestigter sind." Er mahnt eindringlich: „Es soll klar sein, daß eine Bewegung scheitern wird, wenn sie keinen gemeinsamen geistigen Sinngehalt hat."

Und doch wußte Roessingh, daß die bei weitem größte Anzahl der „Freisinnig"-Religiösen nicht nur philosophisch, sondern auch und besonders religiös (in dem Evangelium, daß sie, jeder in der eigenen Weise, predigen und zu dem sie sich bekennen) vieles Gemeinsame besitzen. Wie hätte er sonst so kräftig zur Organisation drängen können. Das Heterogene läßt sich nicht organisieren! Aber es fehlt die Besinnung! Eine Theologie fehlt, und die ist Lebensbedingung für die Existenz und für den Bestand der Religion.

Neben der Organisation und der Soziologie ist es die theo-

logische Besinnung, zu der Roessingh den freisinnigen Protestantismus an erster Stelle aufruft. Dieser Aufruf tönt uns noch stärker, noch dringender in den Ohren als die beiden andren. Dieses ist das Notwendigste. Dieses war auch Roessinghs letzter Mahnruf. Wenn jemand, so durfte er ihn geben, er der trotz seiner vielen praktischen Arbeit für den freisinnigen Protestantismus als religiöse Bewegung, mehr für jene „theologische Besinnung" geleistet hat, als irgend einer in Holland. Er durfte ihn geben, er, der trotz scharfer Kritik so unerschütterlich an den Modernismus glaubte, als Religion, als Theologie, als Kulturkraft. „Dem Modernismus", so beendet er einen seiner letzten Aufsätze, „steht eine ziemlich wichtige Periode bevor, wenn die Anzeichen nicht täuschen." Gerade deshalb forderte er geistige Besinnung. Jedoch Roessingh würde nicht Roessingh sein, wenn er nicht immer wieder uns erinnerte: „Gottes Wahrheit ist dynamisch. Und für eine fruchtbare Theologie bedarf es neben Erkenntnis und Einsicht der Glaubenskraft, die unser Denken treibt und richtet. Kenntnis und Einsicht können wir uns vielleicht erobern, aber der Glaube ist Gottes." —

Es ist schwer, einen so begabten Führer so früh heimgehen zu sehen, mitten aus seiner unvollendeten, in mancher Hinsicht erst angefangenen Arbeit. Doch wir schweigen: er wurde abberufen. Und was uns in unsrer Arbeit stärkt, ist gerade der von ihm bekannte Glaube an die unveränderliche Absicht Gottes:

„Vergänglich ist alles Zeitliche, das immer wechselnde Spiel der Geschichte, aber Christus, der Herr über Allen und Alles, ist für mich der Geschichte Sinn, und so bedrängt mich die rastlose, scheinbar sinnlos dahinfließende Wirklichkeit nicht mehr."

Kritische Berichte.

Neue Literatur aus dem Gebiet der Ethik.

Von

Pfarrer de Boor in Marburg a. L.

1. Nicolai Hartmann, Ethik. 746 S. 1926. Walter de Gruyter u. Co., Berlin u. Leipzig. M. 29.—, geb. 32.—. — Paul Häberlin, Das Gute. 375 S. 1926. C. F. Spittlers Nachfolger in Basel. M. 6.40, geb. M. 8.—. — Dr. R. Erb, Vom Wesen des Rechts und der Sittlichkeit. 155 S. 1925. Helbing u. Lichtenhahn, Basel. — Georg Wünsch, Theologische Ethik. 126 S. 1925. Walter de Gruyter u. Co., Berlin u. Leipzig. (Sammlung Göschen.)

In der folgenden Ueberschau ist es darauf abgesehen, die Arbeit der Ethik auf allen ihren Gebieten in ihren grundsätzlichen Zügen und Bewegungen zu verfolgen, soweit die Zufälligkeit der Büchereinsendung es gestattet. Dabei kann natürlich der Inhalt der Bücher nicht in seiner Breite wiedergegeben, sondern nur der systematische Gedankengang entwickelt werden, den jedes Werk als seine eigentliche Leistung zu dem geistigen Ringen um Klarheit in den Fragen des Sittlichen beiträgt.

In der Arbeit der Ethik kann man drei Gebiete unterscheiden. Im Zentrum steht die eigentlich „systematische Ethik", die grundsätzliche Frage nach dem Wesen des Sittlichen selbst. Hier geschieht die entscheidende und grundlegende Arbeit. Aber neben ihr bleibt wichtig die Aufgabe, diese in ihrem Wesen erkannte Sittlichkeit den Menschen nahezubringen, also die „pädagogische Ethik", an der in ihrer Weise auch die gesamte Verkündigung der Kirche beteiligt ist. Endlich sind von der systematischen Erkenntnis aus zahlreiche ethische Einzelfragen zu beantworten, eine Arbeit, die man „angewandte Ethik" nennen kann.

1. Systematische Ethik. — Wenn wir uns zur Aufgabe stellen, die systematischen Gedankengänge herauszuheben, die jedes Werk als seine eigentliche Leistung zu dem geistigen Ringen um Klarheit in den Fragen des Sittlichen beiträgt, und also eine natürliche Arbeitsgemeinschaft als in

der Einheit des Gegenstandes gegründet voraussetzen, so scheint beim Studium der vorliegenden vier Bücher Hartmann, Häberlin, Erb und Wünsch diese Voraussetzung Lügen gestraft und in einer völligen Sprachverwirrung untergegangen zu sein. Bei Hartmann und Wünsch ist die gemeinsame Arbeit an gemeinsamen Fragestellungen noch deutlich. Aber zwischen Häberlin und Hartmann und Hartmann und Erb scheinen kaum noch Berührungspunkte zu bestehen.

Und doch ist das letzte Ziel dieser Bücher jedenfalls ein gemeinsames. Sie wollen etwas darüber ausmachen, was jenes Eigentümliche eigentlich ist, das wir das „Gute" oder das „Sittliche" nennen. Es wird daher von vornherein zu bedenken sein, ob nicht die methodische Richtung der Verfasser die Art und die Verschiedenartigkeit der Werke weithin erklärt. Klarheit darüber würde uns in den Stand setzen, überhaupt erst einmal die richtige Lage der Darstellungen zueinander zu finden, die dann erst einen wirklichen Vergleich miteinander erlaubt. Es liegt in der geheimnisvollen Paradoxie der Frage, daß sie offenbar schon um die Antwort wissen muß, um Frage danach sein zu können. Die Fragestellung, die Methode ist so von der Antwort, vom Gegenstand her bestimmt. Und doch weist auch die Antwort wieder auf eine Grundrichtung des Fragens und Sehens zurück, der sie überhaupt erst sichtbar werden konnte. So ist tatsächlich die Methode von weittragender Bedeutung und bestimmt von vornherein das Resultat, und dies um so kraftvoller, je echter ein Buch als wissenschaftliche Leistung ist.

Häberlin geht aus von dem Lebensproblem. Folgerichtig sieht er ganz wesentlich die formale Seite der Ethik in ihrer streng geschlossenen Problematik und findet die Lösung in dem Lebensvorgang der Religion, im Glauben. Sittlichkeit und Religion sind in ihrer vollen Einheit erfaßt als die beiden Seiten des einen „richtigen Lebens". Hartmann dagegen ist ganz „Wissenschaftler", der zwar einleitend auch von der sittlichen Entscheidung in jedem Augenblick des Lebens spricht, aber dann in der Untersuchung selbst Objektives, Soseiendes, ein ganzes bestimmtes „Reich" zu erforschen sucht bis in die subtilsten Einzelheiten seines Baues und seiner Gesetzlichkeit hinein. So ist seine Hauptleistung die Schau des ethischen Materials in seiner ganzen Fülle. Erb entwickelt von seiner Erkenntnistheorie aus eine ganze bestimmte Weltanschauung, um darin den Ort und das Wesen von Recht und Sittlichkeit aufzuzeigen. Wünsch dagegen hat die wenig beneidenswerte Aufgabe, die theologische Ethik in einem dünnen Göschenbändchen allgemeinverständlich vorzutragen.

Die Beachtung dieser verschiedenen Ziele und Methoden wird uns von vornherein gerecht an jedes Buch herantreten lassen. Dennoch beginnt

eben bei der Frage der Methode sofort schon eine Entscheidung innerhalb der ethischen Auseinandersetzung selbst, und eine Entscheidung, die tatsächlich für diese Auseinandersetzung bestimmend wird.

Wenigstens die beiden entschiedensten und verschiedensten Typen der Ethik, die in Häberlin und Hartmann vor uns stehen, tun mit der Art der Fragestellung und der Blickrichtung bereits den entscheidenden Schritt. Hartmann will im Gegensatz zu der „formalen Gesinnungsethik" vielmehr „materiale Wertethik". Er sucht also in dem Guten von vornherein ein Inhaltliches, Objektives, Ansichseiendes, das sich, wie ein Land dem Geographen, so als ein eigenes Reich eigentümlicher Art dem Ethiker zur Erforschung anbietet. Am Ende der Forschung müßte sich schließlich inhaltlich aussagen lassen: dies und das ist das Gute. Für den, der die Sittlichkeit als die schöpferische Kraft eines inneren Lebens zu verstehen meint, das in steter Selbstüberwindung in eine unendliche Zukunft gerichtet ist, liegt hier der erste Fehler. Was unerschöpfliche Zukunft ist und eben deshalb in jedem zeitlichen Augenblick nur rein subjektiv von dem sittlichen Subjekt in seiner eigentümlichen Situation gesehen werden kann, das glaubt man hier rein theoretisch als objektives Sosein in seiner Gewalt zu haben. Die Schranken, die die Unfertigkeit der Forschung dem setzt, ändern an dem grundsätzlichen Mißverständnis nichts. Daß hier in der Tat Unmögliches versucht wird, zeigt sich bei Hartmann selbst, sobald man das umfangreiche Werk danach fragt, wie es letzten Endes den sittlichen Vorgang selbst verstehen lehrt.

Die materiale Wertethik hat zunächst etwas Verlockendes. Wie, wenn es gelänge, aus der Sittlichkeit den Charakter des Wagnisses zu entfernen, ihren eigentümlichen Zirkelcharakter, der dem Gegner so leichtes Spiel gibt, für Unsinn zu erklären, weil der Sinn und das Recht des Sittlichen immer erst im Akt des Gehorsams selbst erfaßt wird? Wenn es gelänge, Sittlichkeit endlich auf einen ganz objektiven festen Boden zu stellen? Es scheint sich zunächst tatsächlich ein hoffnungsvoller Weg zu öffnen. Es gibt in der Welt in unendlicher Mannigfaltigkeit das Faktum des „Wertens", als Urteil, als gefühlsmäßige Stellungnahme, als Gebot, als erstrebende Tat. Hier läßt sich sofort erweisen, daß in all diesen Werten ein apriorisches Moment steckt. Wenn ich auch erst in der jedesmaligen Einzelerfahrung feststellen kann, daß dieses Bestimmte wertvoll ist, so muß ich doch eben in dieser Erfahrung, um sie überhaupt machen zu können, schon einen Maßstab mitbringen, an dem ich das Wertvollsein der Sache messe. Und stammt er auch zunächst vielleicht aus früheren Erfahrungen, so muß doch in einer Erfahrung einmal die von dem zufälligen Einzelfall unab-

hängige selbständige Schau eines „Wertes" als Maßstab stattgefunden haben, wenn nicht ein Rückgang ins Unendliche auch den jetzigen Wertungsakt unmöglich machen soll. Apriorische Erkenntnis von Werten ist also „die Bedingung möglichen Wertens". Die Apriorität der Erfassung ist bei den Werten so besonders evident, da ja der Wertungsakt gerade zeigen kann, daß der Wert in diesem Falle, ja vielleicht überhaupt nirgends verwirklicht ist, also erfahrungsmäßig gar nicht angetroffen werden kann. Nun könnte an sich das apriorische Wissen um Werte in allem Werten auch auf subjektiver Setzung beruhen. Aber dem ist nicht so; Wertung ist nicht ein subjektiver Willkürakt, Werte lassen sich nicht vom Subjekt beliebig setzen oder verrücken, sie stehen als ein Objektives, an sich Seiendes dem Subjekt gegenüber und können nur in ihrem Sosein erfaßt werden. Man kann für wertvoll nur das halten, was wertvoll „ist". Und wenn es Werttäuschung gibt, so erweist dieses Phänomen erst recht den behaupteten Tatbestand: Von Täuschung kann nur geredet werden, wo es ein objektives Sosein gibt, über das man sich täuscht. So steht also hinter dem Faktum des Wertens ein Reich apriori erkennbarer, an sich seiender Wesenheiten, der Werte. Dieses Reich in seiner ganzen unendlichen Weite und Fülle zu erfassen, in seinem Aufbau, seiner Gliederung, seinen Gesetzen zu durchschauen, das ist die Aufgabe der Wertforschung, der die beiden ersten Teile von Hartmanns Buch als „Phänomenologie" und „Axiologie der Sitten" in den engen Grenzen des heute Möglichen zu genügen suchen.

Nun wäre in der Tat alles sehr einfach und klar, wenn es wirklich objektiv und voraussetzungslos Werte zu erschauen gäbe, und dann einfach derjenige „gut" wäre, der Werte verwirklicht, derjenige „böse", der Werte zerstört. Aber so ist es eben nicht. Hartmann unterscheidet selbst zwei qualitativ getrennte Gruppen von Werten: „Güterwerte" und „sittliche Werte". Und was nun das Wichtige ist, diese sittlichen Werte stehen nicht als zu verwirklichende vor den Augen des Handelnden, sondern erscheinen „auf seinem Rücken", wenn er gehandelt *hat*. Als Ziel vor Augen aber hat er nur Güterwerte. Dann aber muß man fragen: Wodurch wird seine Handlung „sittlich"? Güterwerte als solche wecken doch unmittelbar das Begehren? Hier bleibt Hartmann, der sonst so subtile Untersuchungen mit solcher Klarheit vorzutragen weiß, undeutlich und ungenügend. Denn das ist keine Auskunft, daß nun das „Gute", der sittliche Grundwert in der „Teleologie des *höheren* Wertes" bestehen soll. Es ist schon bedeutsam, wie „formal" Hartmanns Bestimmungen auf einmal werden. Die Werte dienen nur noch als Material, an dem und mit dem gehandelt wird. Solches Material hat aber auch die Formalethik natürlich stets vorausgesetzt, da in

einer Welt von Holzblöcken, die nichts fühlen und begehren, alles Handeln aneinander und also auch sittliches unmöglich wird. Darauf aber geht die Frage, was denn nun eine Handlung sittlich macht. Und das ist auch bei Hartmann nicht jenes Material, sondern etwas Formales, die Wahlkraft des freien Subjekts, unter den sich darbietenden Werten den „höheren" zu erkennen und zu realisieren. Vor allem aber bleibt die Frage: auf welche Werte bezieht sich jene „Teleologie"? Auf die Güterwerte? Aber es wird ausdrücklich gesagt, daß der sittliche Wert ohne Rücksicht auf die Höhe des Güterwertes bleibt. Und es ist ja klar, man kann z. B. aus Liebe für die kleine Freude eines Anderen hohe eigene Güterwerte opfern. Also welches ist der „höhere" Wert, den ich wählen soll? Klar wäre die Sache nur dann, wenn es ein sittlicher Wert einem bloßen Güterwert gegenüber wäre, was Hartmann aber, wie wir sahen, ausdrücklich ausschließt. Aber auch wenn wir das annähmen, führte es nicht weiter. Wahrhaftigkeit wäre dann, daß einer die Wahrheit höher stellt als einen äußeren Vorteil. Aber wer tut das? Nur der — Wahrhaftige! Wir erhalten also einen Zirkel. Bei allen anderen sittlichen Werten liegt es ebenso. Man kann es sich an Hartmanns Formulierungen noch deutlicher machen. An Stelle der Güterwerte treten nämlich bei Hartmann plötzlich „Sachverhaltswerte" auf, ohne daß man klar erführe, was diese Sachverhaltswerte, die ausdrücklich Güterwerte bleiben sollen, nun eigentlich sind. Da als Ziel der Handlung stets ein Güterwert, als Objekt sittlicher Handlung aber stets eine Person angesehen wird, sind Sachverhaltswerte offenbar „Güterwerte in Bezug auf eine Person". Also etwa das Eigentum, das Recht auf Wahrheit, die Freude an etwas. Dann aber tritt für das sittliche Handeln offenbar eine wesentliche Zweiteilung der Sachverhaltswerte ein, nämlich danach, ob die Person, auf die der Güterwert bezogen ist, die eigene oder eine andere Person ist. Und es ist das Entscheidende der Gegensatz des eigenen und des fremden Ich. Denselben Wert für sich erstreben und denselben für einen anderen, da liegt der Unterschied. Da ist das Sittliche, wo ein Leben die Kraft gewinnt, von seiner natürlichen Richtung auf sich selbst loszukommen und frei für andere zu leben. Aber sobald wir das durch eine Wertlehre ausdrücken wollen, geraten wir in einen Zirkel. Denn wer ist es, der sieht, daß derselbe Güterwert „höher" wird, wenn er ein Wert für einen anderen ist? Nur der schon Sittliche! Also ist es in der Tat so: Sittlichkeit ist eine eigene Art von Lebendigkeit, in der man nur tatsächlich leben kann oder nicht, die man aber nicht neutral und voraussetzungslos als ein allgemeingültig vorhandenes Sosein beschreiben kann. Wer in diesem Leben steht, kann natürlich Auskunft darüber geben, aber

stets nur von der einen großen Voraussetzung aus, daß die neue Art des Lebens in ihm selbst vorhanden ist. Die Frage nach ihrer Entstehung aber ist nichts anderes als die Frage nach der Erlösung und weist so die Ethik notwendig auf die Religion.

Die Werte aber, die Hartmann einzeln für sich zu erkennen meint, sind bloße Abstraktionen. In ihrem Wesen sind alle nur Betätigungsrichtungen der einen Sittlichkeit, so daß sie nur miteinander auftreten können. Das wird auch bei Hartmann sichtbar, indem auch er diese Werte, die angeblich für sich schaubar sind, nur als Richtungen des Tuns durch den Tätigkeitsinhalt darstellen kann. Auf die m. E. durchaus auflösbaren „Wertantinomien" kann ich hier nicht eingehen.

So tritt auch bei Hartmann hervor, daß die Sittlichkeit nicht ein Vorgang ist, den man mit Hilfe feststehender Werte beschreiben kann, sondern ein Lebendiges, ja die Kraft reinen Lebens selbst, deren Beschreibung im Zirkel enden muß. Dieses Leben ist natürlich auch durchaus inhaltlich, nämlich die Kraft, aus der Selbstbehauptung des Natürlichen herauszukommen und für andere zu leben. Aber darüber muß man sich klar sein, daß man damit Unbegreifliches behauptet. Das Wollen wird so unerklärlich, denn erklären läßt sich nur, was sich auf anderes zurückführen läßt. Eine solche Erklärung läge dann vor, wenn es etwa sittliche Werte als an sich seiende Wesenheiten gäbe, die sich dem Wollen zur Realisierung anbieten; aber gerade Hartmann sieht, daß die Sittlichkeit völlig verdorben wird, wenn der sittliche Wert selbst vor dem Auge des Handelnden steht. Nein, das Sittliche ist nicht zu erklären. Alle Werte sind entweder sein bloßes Material, dessen Kenntnis daher nur von untergeordneter Bedeutung für sein Verständnis ist, oder schon immer sein Ausdruck und daher zu seiner Erklärung nicht verwendbar. Es ist das Wunder eines aus sich selbst quellenden, in sich selbst sein Gesetz tragenden Lebens.

Es ist am treffendsten als „Liebe" zu bezeichnen. Auch bei Hartmann spielt die Liebe eine besondere Rolle, und er erkennt, daß seine verschiedenen Arten von Liebe zuletzt doch eine Einheit bilden. Wie dagegen die angebliche Wertschau unmöglich ist, zeigt u. a. sein Mißverstehen der „Gerechtigkeit". Das Abstraktum Gerechtigkeit sagt eben schlechterdings nichts, und es ist da gar nichts zu „schauen". Hartmann verbirgt seine Verlegenheit, indem er die Gleichheitsidee herbeiholt. Aber diese hat mit dem Sittlichen gar nichts zu tun, sondern ist entweder Ausdruck des bloßen Selbstbehauptungstriebes oder blasses Theorem aus abgestandenen Resten religiöser Weltanschauung. In Wahrheit ist Gerechtigkeit nur ein Ausdruck für die erste Aeußerung sittlichen Lebens: die Heilighaltung alles anderen Lebens.

Sie ist so durchaus die erste Form der Liebe. Und hier stellt sich wiederum die Abstraktion und das Operieren mit bloßen Begriffen, das als „Schau" ausgegeben wird, selbst bloß, wenn von der „ungerechten Liebe" gesprochen wird. Hier wird einfach, weil der Begriff für unsern Sprachgebrauch auch diese Art Liebe umfaßt, diese Sorte Liebe wahllos mit„geschaut" mit der echten Liebe zusammen. Bei „Liebe" wird noch einmal deutlich: sie ist nicht ein Wert, der an sich feststeht, sondern nur der Name für eine eigentümliche Lebendigkeit, die man nur dem beschreiben kann, der sie bereits in sich trägt. Das heißt aber: alle Beschreibung kann hier als Beschreibung einer lebendigen Kraft nur „formal" sein, nicht auf die Liebe zu, sondern von der Liebe her, Liebe nicht als Objekt, sondern nur als Subjekt der Aussage habend.

Nur formal, d. h. natürlich nicht als „leere Form". Wer unter dieser Devise der „leeren Form" gegen die formale Gesinnungsethik kämpft, beweist nur, daß *er* einen unmöglichen Formbegriff hat. Formal bedeutet eigenschaftlich. Solche wichtigste formale Seite des Sittlichen ist nun die Freiheit. Diese Freiheit wird zunächst dem Kausalnexus gegenüber behauptet. Hartmann versucht hier einen Nachweis eigener Art unter Benutzung von Kant. Er arbeitet dabei mit dem „kategorialen Grundgesetz", welches besagt, daß bei jeder Uebereinanderschichtung von Kategorien oder auch von Determinationen irgendwelcher Art die niederen als die bedingenden zwar die stärkeren sind, sofern *gegen* sie die höheren nichts ausrichten können, daß diese höheren aber trotz ihrer Schwäche und Abhängigkeit dennoch oberhalb der bedingenden niederen ihren völlig freien Spielraum haben und so die überlegenen sind. Eine Determination als solche bildet daher nie ein Hindernis für das Bestehen und die Freiheit einer anderen ihr übergeordneten. Also hindert auch nicht das Kausalgesetz als solches die sittliche Freiheit; diese wäre nur gefährdet, wenn man Kausalität als einzige Determination der Welt setzt. Im Gegenteil, der Kausalnexus ist gerade nötig, wenn menschliches Wollen in der Welt soll handeln können. Nur wenn die Welt durch Gott final bestimmt wäre, wäre die Freiheit des Menschen vernichtet. Scheinbar ist die Lösung der Kausalantinomie auf diese Weise einfach und klar. Aber es meldet sich doch ein Bedenken. In einer *durchgehend* kausal determinierten Welt — und eine solche ist nach Hartmann unsere Welt —, läge eben jener Determinations*monismus* vor, der jede andere Determination ausschließt. Daß an sich in einen Kausalnexus ein freier Eingriff möglich ist, ist klar; aber das ist ja gerade das Problem, wie in einer *durchgehend* kausal determinierten Welt eine Instanz dasein soll, die solchen Eingriff machen kann, ohne selbst

wieder kausal bestimmt zu sein. Nicht das ist die Frage, ob menschlicher Wille den Weltlauf abändern kann, sondern ob dieser Wille als Bestandteil der Welt selbst unkausal sein kann. Und das wird bei Hartmann ganz besonders problematisch, da er die menschliche Person völlig in der Welt entstehen und vergehen läßt. Also eine wirkliche Lösung bietet Hartmann keineswegs. Auch hier wieder kann das Sittliche nicht Gegenstand objektiver Forschung von außen her sein. Sittliche Freiheit ist nicht theoretisch voraussetzungslos, sondern nur innerhalb der Ethik als Selbstbeurteilung des sittlichen Menschen zu behaupten. Und man braucht bei dieser Lage der Dinge keine Angst zu haben. Die Kraft sittlichen Lebens selbst wird dem Freiheitsgedanken immer wieder den absoluten Halt geben, den die ruhelose Forschung des Wissenschaftlers ihm verweigern muß. Freiheit ist etwas für unser theoretisches Begreifen Unmögliches. Wenn Hartmann mit Hilfe des kategorialen Grundgesetzes doch ihre ontologische Möglichkeit zu erweisen sucht, so erreicht er nur die Uebersetzung des Problems in andere Begriffe. Das wird noch klarer, wenn wir Hartmanns Gedankengang weiter verfolgen.

Hartmann hält die Kausalantinomie für gelöst. Aber er findet eine neue, von Kant noch nicht gesehene Antinomie. Sittlich frei ist nur, wer auch den Werten gegenüber frei ist. Sittlich gut ist etwa Redlichkeit nur, wenn es auch frei stand, unredlich zu sein. So hat sich die Freiheit nicht nur gegen den Kausalnexus zu behaupten, sondern erfährt ihre schwerste antinomische Bedrohung gerade von der Bestimmungsmacht der Werte, die doch für Kant gerade zur Aufrichtung der Freiheit gegen das Kausalgeschehen gedient hatte. Hartmann entwickelt daraus weitläufig eine besondere Problematik der Freiheit, indem die Lösungen der Kausal- und dieser neuen „Sollens-Antinomie" (Freiheit den Werten, dem Sollen gegenüber) wieder antinomisch zueinander zu stehen scheinen. Aber Hartmann bewegt sich dabei wieder in der Vorstellung des Sittlichen als eines Objektiven, Inhaltlichen, das voraussetzungslos erschaubar vor dem Menschen steht, und das er nun so oder so wählen kann. Er denkt Freiheit also als „negative Wahlfreiheit"; das Phänomen der Zurechnung und Verantwortung treibt ihn dazu. Aber Hartmann weiß zugleich, daß es Freiheit als negative nicht geben kann, daß gerade der sittliche Wille der bestimmte ist. Um nun dem Verlangen nach negativer Freiheit, das in dem Phänomen der Verantwortung und der Schuld liegt, zu genügen, schiebt er die Bestimmtheit des Willens eine Etage höher in eine eigene Determinante, die über den Werten steht, sich mit bestimmten Werten verbinden und als solche komplexe Determination dem Kausalnexus frei

gegenübertreten kann. Er sieht dabei nicht, daß damit auch wieder die „Freiheit" vernichtet und auch wieder dem Phänomen der Schuld nicht genuggetan ist. Es ist nun bei ihm jene eigentümliche Determinante die Schuldige, die den einzelnen eben so determiniert, daß er diesen Wert wählt und jenen nicht. Gut und böse, Recht und Schuld sind nun zwar erklärt, aber zugleich dadurch in ihrem Wesen vernichtet. Es sind eben in Wahrheit genau so „unmögliche" und nur innerhalb der Sittlichkeit verständliche und geltende Begriffe wie der der Freiheit auch. Hartmanns Lösung ist auch hier wieder ein Schein, wieder nur die Uebersetzung des Problems in eine andere Sprache. Jene rätselhafte Determinante, die unter den Werten wählt, ist gar nichts anderes als wieder nur ein neues Wort für das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein jenes eigentümlichen Lebens, das wir Sittlichkeit nennen.

Es ist ja schon beachtenswert, daß wir Schuld und Verantwortung meist nur negativ brauchen. Nicht am Guten, sondern am Bösen bin ich „schuld". Es ist auch klar, daß es tatsächlich ein unmöglicher Schuldbegriff würde, wenn man kraft jener negativen Wahlfreiheit das Böse als frei gewollt ansähe. Dann hätten wir doch den von Hartmann mit Recht abgelehnten „satanischen" Schuldbegriff: das Böse als Böses aus rätselhaften Gründen gewollt. Wenn aber Hartmann selbst diesen Schuldbegriff ausschließt und erklärt, der Böse wolle den Unwert nur um eines — freilich niedrigeren — Wertes willen, so bleiben nur zwei Möglichkeiten. Entweder der Handelnde weiß, welches der höhere Wert ist und welchen überragenden Unwert er durch die Realisierung des niederen Wertes in die Welt bringt, dann ist der Vorgang nicht mehr vorstellbar oder nur noch so, daß im Augenblick der Handlung das Bewußtsein verschwunden war. Das heißt die Vorstellung der Freiheit als Wahl zwischen den in ihrem Wesen und ihrer Höhe geschauten Werten macht die Vorstellung einer bösen Handlung unmöglich. Oder aber die betreffende Handlung geschieht bewußt, dann ist dem Handelnden wenigstens augenblicksweise der niedere Wert als der höhere erschienen, d. h. die unsittliche Tat resultiert aus dem Fehlen der Sittlichkeit überhaupt, der Handelnde war gar nicht sittlich „frei", sondern ein Knecht seiner Triebe. Hartmanns Schilderung des Bösen als Erstreben eines niedrigen Wertes unter Verletzung eines höheren heißt also gerade: der Böse handelt nicht frei, und darin besteht gerade seine Schuld. Das gerade ist das „Böse", daß wir unsere Freiheit nicht gebrauchen. Verantwortung heißt unsere Pflicht zum Gebrauch der Freiheit. Aber das alles kann man nicht neutral wissenschaftlich, sondern immer nur als bereits Sittlicher wissen. Rein theoretisch findet man

in den Begriffen Schuld und Verantwortung in der Tat nur, was Hartmann darin entdeckt: die unvollziehbare Vorstellung einer sittlich neutralen Wahlfreiheit, die man um ihrer Unvollziehbarkeit willen dann mit einer „unbekannten Determinante" umschreiben muß. Nur in der Selbstbeurteilung des sittlichen Menschen werden diese Begriffe zwar nicht erklärlich, aber in ihrer Weise sinnvoll und anwendbar, nun nicht mehr so, daß eine sittlich neutrale Wahlfreiheit vor neutral erschaubaren Werten steht, sondern so, daß wir im Tun des Guten uns als „frei", im Tun des Bösen aber als Knechte rein weltlich-kausaler Mächte wissen[1]).

Seltsam und ohne Ertrag ist die Heranziehung des „Wertkonfliktes" in der Freiheitslehre bei Hartmann. Wo ein echter Konflikt zweier gleich hoher Werte vorläge, da gerade könnte von eigentlicher Schuld keine Rede sein. Gerade auch von Hartmanns Begriff des Guten als der Teleologie der Werte aus. Besteht aber noch irgendein Unterschied in der Werthöhe, dann ist der Konflikt in dem Maße dieses Unterschiedes ein einfacher Konflikt von Pflicht und Neigung.

So bleiben Hartmanns Lösungen sowohl bei der Kausalantinomie als bei der Sollensantinomie Scheinlösungen und sein Freiheitsbegriff letztlich unvollziehbar. Auch hier rächt sich wieder der erste Fehler im Ansatz der Methode, diesen Dingen mit theoretisch-objektiver Forschung beikommen zu wollen, anstatt ein eigentümliches Leben zu beschreiben und die Bedeutung bestimmter Begriffe innerhalb desselben aufzuzeigen.

Indem so das Freiheitsproblem verkannt wird, wird die metaphysische Stellung des Menschen unterschätzt. Die Freiheit als ontologisch mögliche weist freilich nicht mehr auf ein Geheimnis unserer Existenz und kann so einem Wesen zukommen, das einfach aus der Welt entsteht und mit ihr vergeht. Hartmann hat hier einfach kein Auge für die schweren Probleme, die sich an dieser Stelle erheben. Und sind dadurch schon die letzten Dinge des Sittlichen verkannt, so nimmt es kein Wunder, daß die Bedeutung der Religion für die Ethik überhaupt nicht verstanden ist. Der Grund ist teils der, daß Hartmann das Christentum offenbar nicht eigentlich kennt — seine Aussagen über den christlichen Jenseitseudämonismus und die Nächstenliebe sind völlig unzulänglich —, teils jener andere, den Herrmann bereits klassisch formuliert hat: „Auf der anderen Seite bleibt aber auch eine philosophische Ethik ein Bruchstück, wenn sie die sittlichen Gedanken untersuchen will, und dann an der Frage vorübergeht, wie es zugeht, wenn

1) Zu dem Ganzen verweise ich schon hier auf die ausgezeichnete Darstellung, die wir in dem Buche von Erb, S. 35/36, antreffen.

ein Mensch ihnen gehorcht." Es fragt sich, ob die philosophische Ethik diese Not des sittlich Kämpfenden ignorieren kann. Ist ihr das unmöglich, so wird ihr wohl nichts anderes übrig bleiben, als sich um die Behauptung der Religion zu kümmern, in ihr liege die Kraft des Ueberwindens. In der Tat, das Problem der Schuld macht auch dieser Ethiker letzten Endes mit einem Achselzucken ab; vor allem das der Urschuld, jener eigentümlichen menschlichen Situation, daß wir uns bereits als Knechte der Welt vorfinden, wenn wir den sittlichen Kampf beginnen wollen. Und doch hat Hartmann bei seiner Beobachtungsgabe ein Stück echter Religion innerhalb der Ethik gesehen: bei seiner Schilderung der „persönlichen Liebe" und der „Reinheit" und ihrer befreienden, erlösenden, sittlich emporhebenden Wirkung. Das sind religiöse Vorgänge! Hier war Hartmann der Wurzel des religiösen Lebens im sittlichen, des sittlichen im religiösen nahe. Aber das in voller Klarheit herauszuheben, dazu hätte eine gänzlich andere Grundkonzeption gehört, als Hartmann sie bietet. Hätte Hartmann Sittlichkeit von vornherein als Leben eigentümlicher Art gefaßt, dann hätte er auch gesehen, daß Leben nur aus Leben erstehen kann und so die Ethik selbst zur Grundfrage der Religion führt: wie wir zu einem Leben in Wahrheit kommen.

Es ist charakteristisch für das wahrhaft schöne und bedeutende Buch von Häberlin, daß hier die Frage nach einem Leben in Wahrheit, nach dem „richtigen Leben" am Anfang steht, wie sie Zentrum und Ziel der ganzen Erörterung ist. Wieder wird die Methode bestimmend und entscheidend für das Ganze. Häberlin scheint das selbst zu empfinden, indem er seine Auffassung vom Wesen der Philosophie mehrfach ausspricht. „Wie alle wirkliche Philosophie Theorie des Lebens ist, so betrifft die erste Frage der Philosophie das Urproblem des Lebens selbst." „Sinn der Philosophie ist: als Theorie, also in der Schau, ein Bild der möglichen Lösung des Lebensproblemes zu schaffen." Und besonders der feine Satz: „Philosophie, als Inhalt verstanden, kann nicht lediglich gedacht, sie kann nur gelebt, denkend gelebt werden." Daher meint Häberlin auch nicht absolut Neues und Nie-Erkanntes zu sagen. Seine Methode charakterisiert er als „den Weg, daß ein Heutiger, der für sich die Wahrheitsfrage gestellt hat und der lebend und denkend ein Stück weiter gekommen ist, hiervon erzählt". Mit all dem ist das eine Wichtige sichergestellt: das Gute ist als Lebensproblem erkannt, dessen Lösung wiederum nur innerhalb des Erlebens selbst theoretisch faßbar wird.

Nun geschieht freilich bei Häberlin dadurch ein wie mir scheint sehr wichtiger Schritt über die bisherige Formalethik hinaus, daß Häberlin nicht

mehr versucht, die Sittlichkeit als „reine" abgesondert vom wirklichen Leben in experimenteller Abstraktion zu betrachten, wie es uns seit Kant naheliegt. Er vermeidet damit gewisse Schwierigkeiten und Verdoppelungen, wie sie sich z. B. auch in Herrmanns Ethik störend bemerkbar machen. Dem rein natürlichen Leben tritt nicht die „Ethik des reinen Willens" nachträglich gegenüber, sondern wir finden das menschliche Leben, wo wir es treffen, als zweideutiges: sowohl als ichbezogenes (in den beiden Formen der Selbstdurchsetzung gegen den anderen und der erotischen Selbstveränderung mit Hilfe des anderen) wie als einheitsstrebendes. Beide Tendenzen sind unaufhebbar, aber gegeneinander gekehrt. Wir kommen daher auch beim ichsüchtigsten Ausleben nicht los von einem letzten Rest von Scham über die Nacktheit unseres Ich, zumal wenn wir unser Tun im Spiegel fremder Augen sehen. Aber wir kommen auch bei der leidenschaftlichsten Hingabe an das Einheitsstreben nicht los von dem Bedauern über die Fülle der Werte, die wir uns dabei entgehen lassen müssen. So „wissen wir nicht, was wir wollen". Hartmann formuliert: „Wir wissen nicht, was gut und böse ist" — in diesen Formulierungen liegt die ganze Kluft der beiden Ethiken beschlossen. Häberlin hat dabei recht: Wir wissen nicht, was wir wollen, das ist der eigentliche Konflikt, vor dem es völlig gleichgültig wird, wieviel oder wie wenig wir von Werten kennen. Für das Wesen des Sittlichen kann uns die Wertforschung auch in ihrer Vollendung keinen bedeutenden Beitrag liefern. Wir wissen nicht, was wir wollen, denn wir wollen Widersprechendes, unser Leben ist durch und durch zweideutig. Das ist die Problematik unseres Lebens, die da, wo sie schmerzlich zum Bewußtsein kommt und zum Leiden an dieser Zweideutigkeit führt, das Problem hervorbringt. Das Problem trägt in sich Forderung und Verheißung der Lösung. Diese Lösung muß selbst eine lebbare sein und kann nur im Leben selbst gefunden werden, aber hierbei kann die Theorie bzw. die Philosophie als Theorie des Lebens Hilfe leisten, indem sie die Lösung des Problems wenigstens grundsätzlich schaut.

Es werden von Häberlin nun zunächst in ausgezeichneter Klarheit und Schärfe die naheliegenden falschen Lösungsversuche des Lebensproblems gezeichnet, unter geschichtlich bekannten Namen wie Eudämonismus, Rigorismus, Skeptizismus usw., aber an sich rein systematisch gemeint und in dieser systematischen Reinheit sicherlich nicht „geschichtlich". Im Grunde ist der Fehler bei allen der gleiche: sie suchen das Problem zu lösen, indem sie die Problematik, die Zweideutigkeit des Lebens selbst, verdecken oder eliminieren. Mit der Problematik verschwände natürlich auch das Problem; aber die Problematik ist eben nicht zu eliminieren, darin

liegt ja gerade das Problem. Und das ist die erste Einsicht auch bei Häberlins eigenem Lösungsversuch, daß man nicht etwa die Beseitigung der Problematik verlangen darf. Unser Leben ist zweideutig und bleibt es. Unser Ich mit seinen Wünschen ist nicht auszurotten, aber ebensowenig der Einheitswille, der zwar nicht unsere Wünsche bewegt, dafür aber mit eigentümlicher Autorität in uns erscheint. Aber es zeigt sich nun, daß dieser Einheitswille, wie wir ihn zunächst als Scham über unser Ich und geheimen Haß gegen es in uns tragen, selbst nicht rein ist, selbst noch Zwiespalt und Gegnerschaft kennt. Wo er daher, wie in aller rigoristischen Ethik, zum alleinigen Prinzip gemacht wird, führt er zu einer liebl osen und verärgerten Gesetzesethik, die auch beim größten Ernst genau den Typ des neutestamentlichen Pharisäers hervorbringt. Der reine Einheitswille dagegen würde auch unser Ich mit umfassen und würde dadurch der bestehenden Problematik die Qual nehmen und also trotz bleibender Problematik das Problem lösen. „Wir hätten die rechte Einstellung, wenn unsere Einheitsgesinnung nicht mehr bedingt und daher „pathologisch“ (pathos = Leiden), sondern unbedingt und daher völlig „gesund“ wäre. Die rechte Einstellung *besteht* in der unbedingten Einheitsgesinnung gegenüber uns selbst, gegenüber unserer Individualität mit ihrer doppelten Orientiertheit, gegenüber unserem Urschicksal.“ Aber „jetzt, da wir wissen, was eigentlich sein müßte, erleben wir gleich schmerzlich, daß es nicht ist. Das Heil läge im unbedingten Einheitswillen. Aber wir sind Individuen mit ihrer widerspenstigen Subjektivität. Wie kann reiner unbedingter Einheitswille sein, wo noch Ichwille ist? So gewinnt gerade in der neuen Form das Problem seine größte Schärfe“. „Und doch zeigt sich eine Hoffnung, gerade wenn man so der Schwierigkeit bis auf den Grund geht.“ „Denn es ist uns eine große Gewißheit aufgegangen. Wir wissen jetzt, daß es eine Instanz gibt, die zu unserer Zweideutigkeit nicht nein, sondern ja sagt. Der absolute unbedingte reine Einheitswille ist diese Instanz. Aber ist dieser Wille? Ja, er ist, und das ist das Gewisseste von allem, was wir wissen.“ Und wenn nun durch den unbedingten, ewigen Willen unsere Doppelnatur sanktioniert ist, ist es da nicht ein wenig kleinlich, mit unserem bedingten, also endlichen Willen sie abzulehnen?“ Unsere Achtung, die wir vor dem unbedingten Willen haben sollen, „darf daher auch dort nicht versagen, wo das Unbedingte etwas will, was wir mit unserem besten Willen immer teilweise nicht wollen“. „Der Glaube aber ist die Kraft, die uns durch den Gehorsam sozusagen mit den Augen Gottes sehen lehrt. Und siehe da, die Gegensätze sind zwar nicht verschwunden, aber sie erscheinen nun in ihrer *Relativität*.“ „Der Glaube ist das Vertrauen zum Unbedingten in

aller Not der Bedingtheit. Wer das Vertrauen hat, wie könnte ihm die kämpfende, leidende, schicksalshafte Wirklichkeit noch imponieren?" „Durch den Glauben ist das Problem gelöst. Denn es ist nun in der ganzen Relativität seiner Berechtigung durchschaut. Es ist erkannt als Ausdruck des Kleinglaubens, als das in Wahrheit nicht sein Sollende. Es ist als Problem, als Leiden am Zwiespalt überwunden." So findet das Lebensproblem in der Religion seine Lösung. Und wenn Häberlin auch den Namen Gottes mit Widerstreben ausspricht, „weil der Name soviel mißbraucht wird, daß man ihn nicht aussprechen kann ohne im Geiste tausend Mißverständnisse zu sehen", so betont er doch selbst: „soviel mußte gesagt sein, sollte es nicht scheinen, als käme die Lösung der ethischen Prinzipienfrage ‚ohne Gott' aus."

Ich habe mit Absicht soviel aus Häberlin selbst zitiert, um wenigstens einen Eindruck von der Art dieses Buches zu geben, das bei seiner Methode in seinem „Gedankengang" und seinen „Ergebnissen" von der geistigen Art und Kraft des Verfassers nicht getrennt werden kann.

Wenn der Verfasser meint, er sage im Grunde nur Altes in persönlich neuer Weise, so hat er recht, aber so, daß seine Darstellung des Guten nicht etwa eine Wiederholung der bekannten idealistischen Ethik ist, sondern eine eigenartige Wiederaufnahme eigentlich reformatorischer Gedanken. Und das innerhalb der ethischen Fragestellung, die bei den modernen Denkern meist gerade den Gegensatz gegen die reformatorischen Anschauungen auszulösen pflegt! Die zentrale Stellung des Glaubens als des „richtigen Lebens" muß sofort auffallen. Und sobald man näher zusieht, ist mit diesem „Glauben" ernsthaft Glaube von reformatorischer Art gemeint; übrigens deutlich auf reformierter Linie. Glaube ist das menschliche Ja zu der Absolutheit und Notwendigkeit des göttlichen Willens. Wie ernst dieses Ja gemeint und von einer bloß innermenschlichen Bejahung eigener sittlicher Ideale unterschieden ist, zeigt der Satz: Die Achtung vor Gott „darf daher auch dort nicht versagen, wo das Unbedingte etwas will, was wir mit unserem besten Willen immer teilweise nicht wollen". Dem entspricht eine durchgebildete Prädestinationslehre. Aus der Auflehnung gegen diesen absoluten Gotteswillen herauszukommen, der einzig verantwortlich und darum unverantwortlich ist, seinem unbedingten Recht auch Recht zu geben, das ist Glaube, das ist „das Gute" im doppelten Sinn des Richtigen und Beseligenden. Die rigoristische Ethik aber ist die törichte und unglücklich machende Anmaßung der Verantwortung, die doch nur Gott hat. Sie ist nicht gottlos, aber was hat sie aus Gott gemacht? „Eine absolute und doch hilflose und machtlose Autorität. Was dieser Gott will, wird nicht

getan, und was getan wird, das will er nicht." Hier kommt eine Wurzel der Häberlinschen Anschauungen zutage. Häberlin hat den Begriff Gottes als des absoluten, notwendigen (Einheits-) Willens streng durchgedacht — ein Zeugnis dafür ist seine eigentümliche Wiederaufnahme des ontologischen Gottesbeweises, — und von da aus sind seine Gedankengänge bestimmt, die man fast mit der Gogartenschen These „Ethik der Gnade statt Ethik des Gewissens" überschreiben könnte. „Wer das Gebot von der Verheißung trennt, mißversteht es moralistisch." So wird auch der Begriff des Gehorsams im Sinne einer „Ethik der Gnade" geklärt. Was heißt Gehorsam im Glauben? „Wir gehorchen nicht, wie man einem Befehl oder Gesetz gehorcht, sondern der Glaubensgehorsam ist das freudige Aufnehmen der Möglichkeit, mit Gottes Willen eins zu sein, der Möglichkeit des Heils. Der ethische Gehorsam ist der Gehorsam gegen den Heilswillen." „Wer die Pflicht als Gesetz auffaßt, steht unter der Furcht des Gesetzes, und der Gehorsam ist ein sozusagen zwangshafter. Befohlener Gehorsam ist nicht ethischer Gehorsam. Nur der ist dieses ethischen Gehorsams fähig, welcher weiß, daß Gehorsam wie Ungehorsam, wo sie vorkommen, im absoluten Willen liegen." Mehr als solche Andeutungen können hier nicht gegeben werden, Andeutungen, die zur eigenen Lektüre des Buches reizen sollen.

Natürlich erheben sich nun, wie Häberlin selbst wohl weiß, alle jene Einwände, die bereits gegen die entsprechenden reformatorischen Anschauungen, ja auch schon gegen Paulus erhoben worden sind und noch immer erhoben werden. Häberlin weiß zu zeigen, wie dennoch vom Glauben aus sittliches Handeln „im Verhältnis zur Welt" und „im Verhältnis zu sich selbst" möglich ist. Vom absoluten Willen aus ist die Welt vollkommen, ist Gottes Ehre in jedem Augenblick erfüllt. Aber gerade der Glaube als Anteilnahme an Gottes absolutem Willen will nicht selber Gott, sondern ernsthaft Mensch sein. Er will so die Welt allerdings nicht „verbessern", als wäre Gott ein Stümper, dem der Mensch erst helfen muß, aber er will, daß die Vollkommenheit, die die Welt hat, auch erscheine, daß die Einheit, die die Welt ist, sich auch darstelle. Sein Handeln wird also „kultisches". Es vollzieht sich entweder als ästhetisches, das die ewige Einheit der Welt in ihr schaut, oder als ethisch „missionarisches", das den Glauben, also das Gute, das Heil ausbreiten will bei anderen und bei sich selbst. Aber dieses letztere mit jener Gleichzeitigkeit von höchster Kraftanspannung und ruhigster Gelassenheit, die den Glauben als Ja zu dem Willen Gottes auszeichnet.

Man wird Häberlins Buch gewiß nicht kritiklos hinnehmen, aber man

wird auch bei scharfer Auseinandersetzung mit ihm spüren, daß man es hier mit einem ganz bedeutenden und eigenartigen Denker zu tun hat.

Anregend und fruchtbar ist auch die Beschäftigung mit Erb. Er macht den gewagten Versuch, auf 150 Seiten eine erkenntnistheoretisch gesicherte Weltanschauung zu geben und in ihr das Wesen des Rechts und der Sittlichkeit zu zeigen. Die entsprechend knappe und gedrängte Darstellung macht das Eindringen in die ungewohnten Gedankengänge nicht leicht, zeugt aber von systematischer Kraft und von einem erfreulichen Drang zum Wesentlichen.

Erbs Grundbegriff ist der des Erlebens, aber der von aller romantischen und ästhetischen Verwaschenheit freie „naive" Begriff des Erlebens in seiner vollen Unmittelbarkeit und Einheitlichkeit. In diesem naiven Erleben sind Akt und Inhalt durchaus identisch. „In einer spontanen und insoweit einheitlichen Einstellung zunächst weiß man nichts von einer Unterscheidung und Gegensätzlichkeit." Nur sofern wir eben nicht einheitlich und spontan erleben, gewinnt die Unterscheidung von Akt und Inhalt Sinn. „Doch diese beiden begreifen hier einen verschiedenen Erlebensinhalt in sich, derart, daß in dem einen der andere ganz entsprechend dem Bewußtsein, daß sie keine Einheit bilden, eine gewisse Ablehnung erfährt." Ebenso steht es mit der Unterscheidung von Subjekt und Objekt, von Ich und Nicht-Ich. Auch die Begriffspaare Sein—Nichtsein, Wissen—Wissensmangel, Lust—Unlust sind so aus dem Ganzen des Erlebens zu verstehen. Als Beispiel die Sätze über die Gegebenheiten des Seins und des Nichtseins: „Von ihnen besteht die erstere in der Bewußtheit eines rückhaltlosen, spontanen, positiv inhaltlichen Erlebens gegenüber einem nicht restlos überwundenen Erleben mangelnder Spontaneität und mangelnder positiver Inhaltlichkeit." „Entsprechend realisiert sich der Begriff des Nichtseins in einem ablehnenden, zum spontanen, positiven, korrelativen Erleben und kommt insoweit allem ‚Inhalt', ‚Objekt' und ‚Nicht-Ich', in seiner größten Vertiefung den abgelehnten Inhalten im Bewußtsein der Seele zu." Ihnen schließen sich nun genau entsprechend die Begriffe Recht—Unrecht, Sittlichkeit—Unsittlichkeit an. „Das Rechtsbewußtsein ist also genauer besehen, mit dem spontanen positiven Erleben im wesentlichen identisch. Alles solche Erleben involviert eine inhaltliche Setzung und damit ein inhaltliches immanentes Gelten, in eben diesem Sinne aber eine immanente Setzung von Recht, ein Rechtserlebnis, eine Rechtssetzung. Wie die Spontaneität des Erlebens den Rechts-, so definiert die immanente Ablehnung den Unrechtsbegriff, die immanente, inhaltliche Unrechtssetzung." „Das Sittlichkeits- und Unsittlich-

keitserlebnis lassen sich in bestimmter Weise als Erweiterungen oder als Verengerungen entsprechenden Rechts- und Unrechtserlebens verstehen." „Im einzelnen spontanen Erlebnis bildet der Inhalt eine strenge Einheit, und Rechts- und Unrechtssetzung stehen in einfacher, inhaltlich umfassendster kontradiktorischer Gegensätzlichkeit. Von mehreren zugleich bewußten Erlebnissen dagegen werden, in Auswirkung einer im Vordergrunde des Erlebens stehenden Rechtssetzung, im allgemeinen die einen ebenfalls rechtens, die anderen mehr oder minder unrechtens erlebt und in solchem Sinne die ersteren den letzteren vorgezogen. Und eben diese immanente Bevorzugung ... kennt man .... als sittliches Erleben." Auf Grund dieser Feststellungen des ersten Kapitels wird im zweiten der Ursachenbegriff und das Problem der Freiheit behandelt. „Das Ursachebewußtsein liegt in der Spontaneität des Lebens, besteht in Einheit mit dem Bewußtsein des Wirkens im spontanen, immanent-inhaltlichen Erleben selbst. Rechtsetzung, Seinsbewußtsein, Lusterlebnis usw. einerseits, Ursacheseinsbewußtsein andererseits stimmen in ihrem weitesten Umfang in einem umfassendsten und tiefsten Erleben vollkommen überin." „Mit dem Ursacheseinsbewußtsein fällt restlos das Freiheitsbewußtsein zusammen." „In dem Maße nun also die Menschen sich als Akt, als Subjekt, als Ich, als rechtsetzend, ein Sein, eine Lust, eine Einsicht und ein Wissen erleben, in demselben Maße erleben sie sich als frei und haben in diesen Zeiten und Augenblicken des Handelns unmöglich das Bewußtsein einer Unfreiheit. Hervorragend erlebt sich als frei, wer sein ganzes Erleben wenigen, eine geraume Zeit oder gar das ganze Leben unter sich fassenden Rechtssetzungen unterordnet." „Ueberzeugter religiöser Glaube macht im höchsten Maße frei, da er ein voll einheitliches Erleben mit höchsten Inhalten und Zielen setzt, und es ist deshalb eine sehr verständliche Tatsache, daß nur religiöse und gläubige Menschen tiefst und einig als freie Wesen sich erleben." Man vergleiche damit Hartmanns Behauptung einer unlösbaren Antinomie zwischen Religion und Sittlichkeit gerade bezüglich der Freiheit!

Daraus erwächst eine eigenartige Stellung zu der Frage des Determinismus und Indeterminismus. Der Determinismus besteht nach Erb darin, „daß die Menschen erst einzelnes Erleben verabsolutieren und dann nachträglich die Erfahrung von dessen Unselbständigkeit machen, ohne doch in der Folge den rückhaltlosen Anschluß an ihr tiefstes und geeintes Erleben zu finden". Der Indeterminismus äußert sich „in wirklich tief einheitlichem Erleben, und hier sind es offensichtlich des Freiheits- und des in etwa vorhandenen Unfreiheitserlebens Tiefe und Einheit und damit die Anwesenheit von tiefster Pflicht und Verantwortlichkeit, die seine Absolut-

heit bedingen". Daher urteilt Erb: „Wohl repräsentiert auch der Determinismus und der absolutistische Indeterminismus jeweils eine bestimmte Erlebenseinstellung. Doch wegen der immanenten Natur des Freiheits- und Unfreiheitsbewußtseins ist jede solche Ueberzeugung als Ausdruck beschränkten Erlebens nur von immanenter und relativer, dagegen die tief indeterministische Ueberzeugung als Ausdruck schlechthin geeinten Erlebens von immanent objektiver und also absoluter Geltung." Daß Erb in konsequenter Verfolgung dieser Gedanken das Verantwortlichkeitsbewußtsein (mit Einschluß des Schuldbewußtseins verstanden) sehr richtig dem Unfreiheitserleben zuweist, haben wir schon oben gegen Hartmann erwähnt.

Die sehr knappen Ausführungen der ersten Kapitel erhalten in den drei folgenden Kapiteln nähere Aufhellung und festere Begründung. Auch wer von anderen Erkenntnistheorien herkommend in der ersten Darstellung zunächst nur „Naivität" sieht, erkennt hier, daß diese Naivität bewußt und bewahrheitet ist. Es wird allerdings so stark auf die Mathematik Bezug genommen, daß einige mathematische Bildung zum Verständnis notwendig ist.

Die beiden letzten Kapitel kommen dann wieder auf das spezielle Thema zurück mit den bezeichnenden Ueberschriften „Das Rechtliche und Sittliche in der Erkenntnis des Nebenmenschen", „Das Rechtliche und Sittliche in der Erkenntnis Gottes." Auch bei Erb ist das Wesen des Sittlichen klar herausgestellt: Es ist unmittelbare Lebendigkeit, es ist daher — bei aller Ablehnung des „Formalismus" — doch nur formal zu beschreiben und es ist als solche Lebendigkeit zugleich unmittelbar religiös und vollendet sich daher in der Religion. Wir sahen ja, mit jedem positiven Erleben ist unmittelbar eine Rechtssetzung verbunden [1]). Besonders wichtig wird dabei das Erleben anderer Individuen. Das Problem der Existenz und der Erkenntnis fremden Seelenlebens läßt sich von Erbs Grundanschauung aus trotz scheinbarer Schwierigkeiten leicht lösen. Denn es kommt ja innerhalb Erbs Erkenntnistheorie nicht darauf an, „ob irgendwelche auf vorausgehende Prämissen angewandte logische Regeln die Annahme fremden Seelenlebens prompt gestatten, jedem Menschen klipp und klar insofern den Skeptizismus als falsch erweisen", sondern darauf, „ob wir fremde Individuen *wirklich erleben*, in einem umfassenden Erleben *tatsächlich anerkennen*, und ob dieses Erleben eine in unserem Sinne *objektive Geltung habe*. Wer fremden Seelenlebens unmittelbar inne ist, erkennt auch unmittelbar dessen objektive Wirklichkeit,

1) Es wäre interessant, diese Auffassung mit Hartmanns Behauptung der Erkenntnis an sich seiender Werte zu vergleichen!

wie andererseits demjenigen, der des unmittelbaren Inneseins ermangelt, notwendig selbst die Möglichkeit jener Erkenntnis unbegreiflich erscheint". In dieser Anerkennung fremder Individuen ist das bewußte Verhalten zu ihnen mit eingeschlossen. „Dieses Verhalten hat zunächst den Sinn teils einer selber geübten und teils einer von den Mitmenschen geforderten Angleichung; weiterhin und vor allem aber den Sinn der Anregung und Betätigung eines überindividuellen Erlebens." „Die Beziehung zwischen den Individuen erweist sich damit ihrem innersten Wesen nach mit einem sozialen Rechts- und Sittlichkeits- und einem sozialen Unrechts- und Unsittlichkeitserleben gleichbedeutend." Die Objektivität und Geltung des Rechtlichen und Sittlichen ist genau parallel der Objektivität und Geltung des Seins von der Einheitlichkeit eines umfassenden und tiefen Erlebens abhängig. „Sowie die objektive Geltung des Rechtlichen und Sittlichen an die Tiefe und Einheit dieser gebunden ist, ebenso verwirklicht sich auch die Erkenntnis, was objektiv recht und objektiv sittlich ist, lediglich in der Erweckung umfassenderen Erlebens, speziell also höherer sozialer Synthesen." Sittlicher Fortschritt besteht also „bei aller fließenden Anregung und zunächst ordnungslos erscheinender Anpassung nicht in einem aggregativen Aufbau oder einer äußerlichen Formung, sondern im Erwachen höherer Synthesen". Daher erweist sich „nicht die Herstellung einer individualistisch normierten Freiheit und Gleichheit vor allem, sondern im Gegenteil die Erweckung großer sozialer Synthesen und zweckbewußter Gemeinschaften, von der Art, wie sie in etwa und in bestimmter Hinsicht zur Zeit der Gildensozialismus erstrebt" als oberstes soziales und d. h. für Erb zugleich sittliches Prinzip.

Diese Ethik ist schon dadurch von vornherein religiös, daß sie das Sittliche als Aufgabe an das Erleben als Gabe gebunden sein läßt; es wird allerdings nicht deutlich, wie weit Erb selbst auf diesen Charakter des Erlebens überhaupt achtet oder Wert legt. Sie ist aber jedenfalls ausgesprochen darin religiös, daß das letzte Wesen von Recht und Sittlichkeit sich nur in einem umfassendsten und tiefsten Erleben, dem religiösen, entfalten kann. Es ist hier ganz besonders hervorzuheben, daß Erb dabei nicht irgendein „Erlebnis" als religiöses hinsetzt, sondern die Erfassung Gottes im Erleben erkenntnistheoretisch durchdenkt und besonders mit modernen naturalistischen Anschauungen auseinandersetzt. Er stellt dabei fest, daß „nur in einem jeweils relativ oberflächlichen zerfahrenen Erleben, von dem aus das tiefere eine Ablehnung erfährt, also in einer insoweit entzweiten, immanent gehemmten, innerlich unfreien Einstellung .... sich die Gesetzmäßigkeiten der Natur, der Zahl usw. als äußerlich-objektive Be-

schaffenheiten und als Schranken unseres Tuns" herausstellen. Aber in Wirklichkeit bedeutet das Wissen um sie „eine Entfaltung unseres Erlebens, unserer Fähigkeit und Geneigtheit, in der Natur zu wirken". „Soweit man das von den sichtbaren Wesen unabhängige Geschehen in der Welt ‚wissenschaftlich', auf Grund von Kriterien, die auf die uns bekannten Naturgesetze begründet sind, zu begreifen verlangt, kommt man an dessen adäquate Ursache gar nicht heran. Diese erfaßt man wieder nur als umfassendst immanente nur in der Weise, daß man des Gesamtgeschehens als eines über unser gewöhnliches eigenes Wirken und dasjenige anderer sichtbarer Wesen hinausgehenden innewird." „Diese Anerkennung geschieht einmal in Hinsicht auf das äußere Geschehen, dessen der tief und tätig eingestellte Mensch in teilweiser immanenter Gegensetzlichkeit zum eigenen beschränkten Tun als Auswirkung eines umfassendsten Erlebens und also eines allmächtigen Wollens innewird. Es geschieht endlich in Hinsicht auf die im engeren Sinn so verstandenen sittlichen Forderungen, die einheitlich nicht anders als einem vollkommenen, sittlich einig erlebenden Wesen innewohnend erfahren werden." Von da aus versucht auch Erb wie Häberlin eine Wiederaufnahme des „heute so allgemein verpönten ontologischen Gottesbeweises". „Der naive, erlebnisimmanente Begriff eines Dinges enthält das Wissen um die entsprechende Existenz dieses Dinges ohne weiteres in sich." Mit deutlicher Wendung gegen Kant: „Im Begriffe eines wirklichen Talers liegt auch das Wissen um die Existenz dieses Talers, wenn auch nicht eines gerade vorliegenden, so doch desjenigen früher bewußten, dessen Erlebnis nun identisch fortbesteht." Aber dieser „ontologische Beweis" ist natürlich kein Beweis im Sinn einer verstandesmäßigen Andemonstrierung. Denn den Begriff, in dem die Existenz mitgegeben ist, hat man nicht schon dadurch, „daß man eine Vorstellung von einem gewöhnlichen lebenden Wesen sich bildet und dieses so vorgestellte Wesen durch die Prädikate „unendlich vollkommen" und „existierend" charakterisiert, sondern einzig dadurch, daß das höchste Wesen unmittelbarer Lebensinhalt ist". Eben daher bedeutet nun „das religiöse Erlebnis zugleich höchste Aktivität, höchste Positivität gegenüber allem Seienden, bedeutet die umfassendste überhaupt mögliche Lebensbejahung und ein Erleben höchstmöglicher Wirklichkeit". Und so vollendet sich die Sittlichkeit in der Religion. „Sofern das rechtliche und sittliche Erleben kein einheitliches, kein im religiösen Erleben abgeschlossenes ist, ist es eben notwendig relativer Natur, und allein in dem Maße, als es sich vereinheitlicht und sich zum höchsten religiösen Erlebnis weitet, kommt ihm innerlich und wesentlich und unwidersprochen Absolutheit und der Charakter absoluter Wahrheit zu."

Das gründliche und eigenartige Buch wird auch über die Fachkreise hinaus niemand ohne Gewinn lesen, zumal es trotz seiner Kürze seine grundsätzlichen Gedanken mit sehr interessanten Ausblicken in das Leben der Gegenwart zu illustrieren weiß.

Wenden wir uns nun noch zu der theologischen Ethik von Wünsch. Wünsch — der Hartmanns Ethik in der „Christlichen Welt" (1926, Nr. 6) lebhaft begrüßt hat (ich verweise wegen meiner oben gegebenen starken Kritik ausdrücklich auf diese theologische Anerkennung des Hartmannschen Buches) — ist Hartmann gegenüber dadurch im Vorteil, daß er zunächst den Sinn und die unaufgebbare Bedeutung der Formalethik klar ausspricht. Es gibt eine bestimmte allgemeingültige Form desjenigen Handelns, das wir als sittliches Sollen ansprechen können. Es lassen sich sogar „die aus den formalen Grundlagen der Sittlichkeit sich ergebenden Pflichten" formulieren. Aber Wünsch findet nun doch die rein formale Gesinnungsethik unzureichend. „Auch das ehrlichste Gewissen irrt in formaler Hinsicht, und die Kantische Ethik und die an ihr orientierte protestantische ist in der Tat mit den im 19. Jahrhundert aufsteigenden Sachproblemen nicht fertig geworden." Die Anweisung, wie gehandelt werden soll, sagt an sich noch gar nichts über das, was getan werden soll, darüber kann uns erst eine materiale Ethik ergänzend belehren.

Die formale Ethik wird m. E. gegen diese unmögliche Trennung von Wie und Was sofort Verwahrung einlegen. Die Form, das Wie meint die wesenhaften Eigenschaften einer lebendigen Kraft, für deren Tat der Inhalt, das Was nun wahrhaftig nicht irgendwo andersher hinzukommen kann. Diese Kraft tut, was sie tut, aus ihrer eigenen inneren Notwendigkeit heraus. Wünsch selbst zieht merkwürdig unerschrocken die Konsequenzen seiner Addition von Was und Wie. Nach seiner Meinung kann man nämlich formal böse und material gut handeln, und diese Handlung ist immerhin von gewissem sittlichem Wert! Ich denke, hier müssen einem die Augen aufgehen.

Mit der Heranziehung der „Werte" in der materialen Ethik ist natürlich auch sofort die ganze Problematik da, die wir oben bei Hartmann erörtert haben. Sie liegt auch in Wünschs Formulierungen offen genug vor Augen. Ein Stück von ihr bemerkt Wünsch selbst: das Problem der Ranghöhe der Werte. Auch bei ihm ist die sittliche Handlung nicht einfach Wertverwirklichung, sondern Realisierung des jeweils „höheren" Wertes. Aber für die Werthöhe gibt es kein objektives Kriterium „und so ist, weil allgemeingültige Wertmaßstäbe fehlen, schließlich die Person entscheidend für den sittlichen Charakter einer Handlung". Der notwendige Zirkel der

materialen Wertethik, den wir eben bei Hartmann herausstellten, zeigt sich hier in seiner Weise auch bei Wünsch. In dieser Unzulänglichkeit der philosophischen materialen Wertethik wurzelt für Wünsch die Notwendigkeit einer besonderen weltanschaulich bestimmten Ethik, die das Problem der Ranghöhe der Werte durch Setzung eines höchsten Wertes löst. Die theologische Ethik setzt so den in Jesus offenbaren Gott als höchsten Wert, aus dessen Wesen sie die obersten Werte in einer christlichen Werttafel ableitet. Das Recht solcher Setzung ist nicht in der Ethik selbst, sondern in der Dogmatik zu entscheiden, die Ethik arbeitet hier mit „Lehnsätzen aus der Dogmatik".

So sehr mir Wünschs knappe Andeutungen, so wie sie hier vorliegen, auch von der philosophischen Wertethik aus unannehmbar erscheinen — nie würde z. B. Hartmann die Setzung eines Wertes oder gar des obersten Wertes von einer anderen Instanz als der in der Ethik selbst redenden Wertschau gelten lassen —, so liegen doch darin Ansätze, die mir allein eine materiale Wertethik möglich zu machen scheinen. Man müßte dann allerdings viel umfassender als Wünsch zeigen, daß alle „Werte" nur Abstraktionen sind, daß aber in der Welt überall das Wesen der Dinge, die „Schöpfung" durchleuchtet und vom „Wertblick" geschaut werden kann, daß der Wesensbegriff selbst der Urwertbegriff ist, und daß in dem Wesen jedes Dinges zugleich schon das Sollen liegt, das jedem Umgehen mit diesem Ding das Gesetz gibt. Dann wäre sittlich das Handeln, das das Wesen der Dinge in seiner Wahrheit ehrt und die Welt als „Schöpfung" behandelt.

Leider ist das Göschenbändchen, das Wünsch zur Verfügung stand, so klein, daß eine wirklich ausreichende und in die Tiefe gehende Darstellung nicht möglich war. Es wäre darum auch eine nähere Auseinandersetzung mit ihm ebenso schwierig wie ungerecht. Wünsch selbst verspricht in einer Anmerkung, die ganze Problematik an einem anderen Ort aufzurollen. Die Einlösung dieses Versprechens wird abzuwarten sein. Dagegen ist das Büchlein fein und wertvoll in seinen mehr praktischen Ausführungen und vermag damit seinen Zweck, Gebildete über den Inhalt christlicher Sittlichkeit zu unterrichten, gewiß vortrefflich zu erfüllen.

(Nr. 2 f. folgt im dritten Heft.)

Zur Besprechung eingegangene Schriften.

Abel, A.: Das geht zu weit. 92 S. München, P. Stangl, Verlag. M. 2.50.
Abhandlungen u. Vorträge, hrsg. v. d. Bremer Wiss. Gesellschaft, Jahrg. 1, Heft 2/3, Dez. 1926. Bremen, C. Schünemann.
Am Lebensstrom. Jahrg. 2, Nr. 1 f. 1927. Zus. 16 S. Langewiesen i. Thür., Fch. Eberhardt. Zus. M. —.40.
Aufhauser, Johannes B.: Buddha und Jesus. 1926. 30 S. Bonn, Marcus & Weber. M. 1.60.
Bachofen, J. J.: Mutterrecht und Urreligion. 1927. 276 S. Leipzig, Alfred Kröner. M. 3.50.
Bertholet, Alfred: Das Dynamistische im Alten Testament. 1926. 44 S. Tübingen, Mohr. M. 1.50.
Bertram, Georg: Die Himmelfahrt Jesu (Festgabe Deißmann). 1927. 31 S. Tübingen, Mohr. M. 1.80.
Bohlin, Torsten: Kierkegaards dogmat. Anschauung in ihrem gesch. Zusammenhange. Aus d. Schwedischen v. Ilse Meyer-Lüne 1927. 592 S. Gütersloh, Bertelsmann. Geb. M. 17.—.
Bornkamm, Heinrich: Mystik, Spiritualismus und die Anfänge des Pietismus im Luthertum. 1926. 27 S. Gießen, Töpelmann. M. 1.20.
Boß, Georg: Die Erbschuld der Glaubensspaltung. 1927. 346 S. Gotha, L. Klotz, Verlag. M. 7.—.
Brockhaus, Der kleine. Lfg. 5, 6 u. 7. Leipzig, Brockhaus. Je M. 2.10.
Bruhn, Wilhelm: Vom Gott im Menschen. 1926. 64 S. Gießen, Töpelmann. M. 1.80.
Brückner, A.: Die Slaven (Religionsg. Lesebuch 3). 1926. 43 S. Tübingen, Mohr. M. 2.—.
Buch, Das Schwarze, Halbmonatsschrift. Jahrg. 1926 1. Tl. 2. Bd. 1926. 15 S. Berlin, Caspary & Jahnke.
Diehl, Ernestus: Inscriptiones Latinae Christianae Veteres. Vol. II. Fasc. 5. 1926. Berlin, Weidmann. M. 3.75.
Goldberg, O.: Die Wirklichkeit der Hebräer. I. B. (Deutscher Text zur hebr. Ausgabe.) 1925. 300 S. Berlin, David.
Gunkel, Hermann: Die Psalmen. Lfg. 6 u. 7. 1926. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. Je M. 3.—
Haitjema, Th. L.: K. Barths „Kritische" Theologie, Deutsch von P. Schumacher. 1926. 169 S. Wageningen, Veenman u. Zonen; Vertrieb in Deutschland durch G. Lunkenbein, Leipzig. M. 5.—, geb. M. 6.50.
Handbuch der Philosophie. 1927. München, R. Oldenbourg. Lfg. 8 M. 3.90, Lfg. 9 M. 3.60, Lfg. 10 M. 4.10, Lfg. 11 M. 4.55.
v. Harnack, A.: Die Entstehung der christl. Theologie und des kirchl. Dogmas. 1927. 90 S. Gotha, L. Klotz Verlag (Bücherei der Chr. Welt). M. 2.50.
Heinzelmann, Gerhard: Glaube und Mystik. 1927. 132 S. Tübingen, Rainer Wunderlich Verlag. M. 2.80.
Holstein, Günther: Luther und die deutsche Staatsidee. 1926, 36 S. Tübingen, Mohr. M. 1.50.
Holtzmann, Oskar: Das Neue Testament. Dritte (Schluß-) Lieferung. 1926. Gießen, Töpelmann. Kpl. M. 27.—.
Hupfeld, R.: Wie sollen wir unsere Gottesdienste gestalten? 1927. 22 S. Gütersloh, Bertelsmann.
Jeremias, Joachim: Golgotha. 1926. 96 S. Leipzig, Pfeiffer. M. 5.—.
Kern, Otto: Die Religion der Griechen. I. Band: Von den Anfängen bis Hesiod. 1926. 307 S. Berlin, Weidmann. M. 11.—.

Kirch, Konrad: Helden des Christentums II. Aus dem Mittelalter. 3. Kreuzfahrer. 280 S. Paderborn, Bonifacius-Druckerei. M. 2.10.

Knevels, Wilhelm: Das Religiöse in der neuesten lyrischen Dichtung. 1927. 92 S. Gießen, Töpelmann. M. 2.70.

Ledderhose-Roos: Leben und Schriften des M. Johann Friedr. Flattich. 1926. 310 S. Stuttgart, Calwer Vereinsbuchhandlung. M. 5.—.

Leese, Kurt: Der deutsche Idealismus und das Christentum. 1927. 36 S. Berlin, Hutten-Verlag.

Liebe, Reinh.: Die Neugeburt des Christentums. ²1926. 294 S. Freiberg i. S., Mauckisch. M. 6.—, geb. M. 7.20.

Lohmeyer, Ernst: Die Offenbarung des Johannes. 1926. 83 S. Tübingen, Mohr. M. 3.—.

— —: Σὺν Χριστῷ (Festgabe Deißmann). 1927. 40 S. Tübingen, Mohr. M. 2.—.

Maag, Paul: Vom Kommen des Reiches Gottes 271 S. Bremen, Verlag d. Traktathauses. M. 4.50.

Maurer, F. F.: Der hl. Franz Xaver. 1926. 317 S. Paderborn, Bonifacius-Druckerei. M. 4.20.

Michaelis, Wilhelm: Rechtfertigung aus Glauben bei Paulus (Festgabe Deißmann). 23 S. Tübingen, Mohr. M. 1.50.

Mulert, H.: Konfessionskunde. 1927. Gießen, Töpelmann. M. 12.—, geb. M. 14.—.

Religion in Geschichte und Gegenwart, Die. Lfg. 2. 1926. Lfg. 3. 1927. Tübingen, Mohr. Je M. 1.80.

Religion und Kirche — und Jesus. 1927. 207 S. Leipzig, Teubner. M. 3.50.

Religionspsychologie. I. 1926. 176 S. Wien, Braumüller. M. 4.—.

Richter, H., Vom Glauben deutscher Bildung. 1927. 70 S. Gotha, L. Klotz Verlag. M. 1.50.

Rühle, Oskar: Der Theologische Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1926. 163 S. Tübingen, Mohr. M. 5.50.

Schmitz, Otto: Der Begriff δύναμις bei Paulus (Festgabe Deißmann). 1927. 29 S. Tübingen, Mohr. M. 1.80.

Schubring, Wilhelm: Vom wahren Wesen und religiösen Wert des Kulturprotestantismus. 1926. 37 S. Berlin, Hutten-Verlag. M. 1.—.

Schwencker, Friedrich: Bilder zu den Neuen Perikopen. 1926. 272 S. Görlitz, Hoffmann & Reiber. M. 8.—.

Seeberg, R.: Grundriß der Dogmengeschichte. ⁵1927. 173 S. Leipzig, A. Deichert. M. 8.20, geb. M. 9.60.

Slavinsky, M.: Milieupädagogik. 1926. 205 S. Tilsit, E. Linde. M. 4.50.

Slotemaker de Bruine, M. C.: Het Ideal der Navolging van Christus ten Tijde van Bernhard v. Cl. 1926. 104 S. Wageningen, Veenman & Zonen.

Sommer, J. W. Ernst: Was ich im Morgenlande sah und sann. 1926. 259 S. Bremen, Verlag d. Traktathauses. M. 5.50.

Tillich, Paul: Das Dämonische. 1926. 44 S. Tübingen, Mohr. M. 1.50.

Vögel, Hermann: Germanenglaube. 1926. 258 S. Leipzig, J. Klinkhardt. M. 8.40.

Vigener, Fritz: Drei Gestalten aus dem modernen Katholizismus: Möhler, Diepenbrock, Döllinger. 1926. 192 S. München, R. Oldenbourg. M. 8.50.

Völker, K.: Mysterium und Agape. 1927. 223 S. Gotha, L. Klotz Verlag M. 8.—.

Weihnachtskatalog 1926. 1926. 64 S. Lahr i. B., R. Keutel.

Weiß, Victor: Die Heilslehre des Christian Scienca. 1927. 195 S. Gotha, L. Klotz Verlag. M. 6.—.

Die sexuale Not der Gegenwart als Aufgabe für Theologie und Kirche.

Von

Konsistorialrat D. Dr. von Rohden in Halle a. d. S.

1. Die sexuale Not und die Ohnmacht der Kirche. — Der große Zusammenbruch unseres Volkes hat uns über vieles die Augen geöffnet. Die Tage eines naiven oder auch überheblichen Kulturoptimismus scheinen endgültig hinter uns zu liegen. Zwar möchte man weithin die überhandnehmende grauenvolle Vergnügungssucht und Zuchtlosigkeit durch die Entspannung, die auf die übermenschliche Anspannung der Kriegs- und Nachkriegsjahre folgen müsse, rechtfertigen. Allein gegenüber diesen und ähnlichen Beschönigungen gilt es, sich ganz klarzumachen, daß wir tatsächlich unmittelbar vor dem Abgrund stehen. Es handelt sich allen Ernstes jetzt um Sein oder Nichtsein unseres deutschen Volkes. Sein Bestand, seine Zukunft ist aufs höchste gefährdet, und zwar im nächsten physischen Sinne des Worts. Wir stehen im unleugbaren Niedergang, gehen, wenn nicht sehr bald eine kräftige Gegenströmung, ein Sichaufraffen gegen die Volksverderber des Alkoholismus und der sexuellen Zügellosigkeit einsetzt, dem Untergang entgegen.

Das sind keine hohlen Kassandrarufe. Man öffne nur die Augen für die täglichen Tatsachen und höre auf die Deutung, die eine unbestochene Wissenschaft nüchtern und ernsthaft vorträgt. Professor Gaupp in Tübingen, einer unserer ersten deutschen Psychiater, behandelt in einer kurz gedrängten, lehrreichen Abhandlung „Fragen der Volksentartung“[1]) und macht uns „diese ganze Schicksalsfrage unserer Kultur“ als solche sehr eindrücklich. „Wir müssen den Mut

1) „Zeitwende“ 1926, Oktoberheft, S. 386 ff.

haben", sagt er, „in Fragen hineinzuleuchten, die man aus begreiflicher Scheu lange umging und auch heute noch vielfach nicht mit derjenigen nüchternen Ehrlichkeit anfaßt, die sie als ernste Tatsachen des Lebens verdienen." Die Entartung kündigt sich zunächst recht offensichtlich in dem seit 30 Jahren bei uns beobachteten Geburtenrückgang an. Wir wissen jetzt, daß wir als Deutsche gar keinen Grund mehr haben, in dieser Hinsicht auf die Franzosen herabzusehen. Vielmehr hat sich seit 1890 der Geburtenabsturz mit reißenderer Schnelligkeit entwickelt als in Frankreich. Daß Deutschland sich doch noch eines gewissen Bevölkerungszuwachses erfreut, ist lediglich durch die verbesserte Hygiene und Seuchenbekämpfung, also durch die Abnahme der Sterblichkeitsziffer, zumal bei den Säuglingen, bedingt. Doch braucht ja der Rückgang der Geburten an sich noch nicht gerade Volksentartung zu bedeuten. Diese offenbart sich aber sofort darin, daß für ihn keineswegs naturgegebene Ursachen vorliegen, etwa Abnahme der Zeugungskraft oder Fruchtbarkeit, daß es sich vielmehr um eine gewollte Beschränkung der Kinderzahl handelt, d. h. vor allem um methodische Empfängnisverhütung. Und ernsthafte Aerzte erklären aufs bestimmteste, daß der Gebrauch dieser Präventivmittel, nachdem sie einmal im Volke bekannt geworden sind, durch keinerlei Polizei- und Gewaltmaßregeln wieder zu beseitigen sein würden. Was dies für die Reinheit der Ehe und Familie bedeutet, um von allem anderen nur zu nahe liegenden und schon verbreiteten Mißbrauch zunächst zu schweigen, das braucht hier wohl nicht näher erörtert zu werden. Die Ehe wird in ihrem zartesten Heiligtum vergiftet und verdorben.

Früher konnte der öffentliche Vertrieb empfängnisverhütender Mittel noch strafgesetzlich bedroht werden. Jetzt aber heißen sie „Schutzmittel" in einem fatal zweideutigen Sinn; denn sie sollen auch zur Verhütung der venerischen Ansteckung dienen. Damit ist nun dem Moralisten, der sich gegen jene unerfreulichen Manipulationen wendet, die Waffe aus der Hand geschlagen. Bedroht doch die Ansteckungsgefahr heute nicht mehr nur eine Anzahl von Leichtfertigen und Genüßlingen, die nun empfangen, was ihre Taten wert sind, sondern den Kern unseres Volkes [1]). Angesichts solcher Not

1) Amtlich wird die Anzahl der Personen, die sich in Deutschland jährlich

wird man verstummen und dem Verhängnis, scheint es, seinen Lauf lassen müssen. Die „Schutzmittel" schützen vor Ansteckung und sind daher unentbehrlich; und sie „schützen" zugleich vor unerwünschter Empfängnis und werden darum sogar von Philosophen [2]) als hohe Errungenschaft der Kultur gepriesen, dieweil sie ungebundenen Geschlechtsverkehr ohne „Folgen", „Liebe ohne Gefahr" ermöglichen!

Alles bisher Gesagte trifft aber noch nicht das, was die Biologen als wachsende Entartung des deutschen Volkes beklagen. Sie haben mit diesem Stichwort die Tatsache im Auge, daß der Geburtenrückgang gerade in den wohlhabenden und den aufstrebenden Ständen und Schichten der Nation, einschließlich des Bauerntums, am meisten zur Geltung kommt. Namentlich die Intellektuellen, die Gelehrten, Künstler, die Aerzte und Anwälte, die Beamten und Offiziere huldigen immer mehr der Einkindehe oder Zweikinderehe — bei uns wie in allen anderen Kulturländern Europas und Amerikas. Während zur Erhaltung des Volksbestandes für jede Ehe ein Nachwuchs von mindestens drei Kindern, die das fünfte Lebensjahr erreichen, erforderlich wäre, bringt es z. B. die deutsche Lehrerschaft nur auf durchschnittlich 1,7, von den höheren Postbeamten des Jahres 1912 waren 19,1 v. H. kinderlos, 27 v. H. Vater eines Kindes, 29,7 v. H. hatten zwei Kinder, also 75,8 v. H. unterfrüchtig. Selbst das weniger durch „Rücksichten" gehemmte gesunde Proletariat erfüllt die in seinem Namen liegende Bestimmung, für „Nachwuchs" zu sorgen, in stets sich vermindernden Umfang. Dagegen sind es die erblich Belasteten, die Minderwertigen als solche, die Trinker, die leicht Schwachsinnigen, die mangels jeder Selbstbeherrschung der Gesamtheit die Last ihrer Nachkommenschaft in ganz unverhältnismäßiger und unerwünschter Weise aufbürden. Man hat berechnet, daß die Gruppe der Gesunden in 100 Jahren

---

wegen Geschlechtskrankheiten behandeln lassen müssen, auf etwa eine Million angegeben! 70 000 Kinder wurden im Jahre 1925 mit Syphilis behaftet geboren! Und der jährliche Geburtenausfall durch Trippererkrankungen wird für Deutschland auf 220 000 geschätzt.

2) Vgl. Ernst Barthel, Philosophie des Eros; von mir besprochen in der Zeitwende, Oktober 1926.

nur noch 28 v. H., in 300 Jahren nur noch 7 v. H. — die der Minderwertigen also in 100 Jahren 72 v. H., in 300 Jahren gar 93 v. H. — betragen wird, wenn sie nach einem sehr maßvollen Ansatz gegenwärtig als gleich stark angenommen werden und die erste Gruppe nur drei Kinder in jeder Ehe hervorbringt, die zweite aber vier Kinder. Nun kommt aber dazu, daß die Minderwertigen in ihrer Triebhaftigkeit, Leichtsinn und Verantwortungslosigkeit fast durchweg früher heiraten als die Hochwertigen, so daß bei ihnen die Geschlechter sich schneller folgen und jene Verhältniszahlen sich beträchtlich verschlimmern werden. „Damit erkennen wir ganz klar", schließt Direktor Dr. med. Wichern diese von ihm vorgeführte Berechnung, „in welch erschreckender Weise die von uns geduldete Hemmung der Auslese eine zunehmende Entartung des Volkes hervorruft" [1]). Wir verstehen also, wenn die berufenen Rassenhygieniker die Sachlage als äußerst besorgniserregend ansehen, wenn z. B. Gaupp, die verschiedenen Wurzeln des Unheils zusammenfassend, erklärt, die Bevölkerung Westeuropas werde nicht nur Mühe haben, ihren bisherigen Bestand zu erhalten, sondern „vor allem eine dauernde Verschlechterung erfahren, wenn die großen Kraftreserven aus dem gesunden, biologisch hochwertigen Bauernschlag immer geringer werden, wenn jeder soziale Aufstieg der Begabten mit Kinderlosigkeit oder Kinderarmut bezahlt wird, wenn die geistige Oberschicht aus familiärem „Verantwortlichkeitsgefühl" oder aus Lebensängstlichkeit ihre Kinderzahl niedrig hält, wenn in Kriegen und anderen Massenkämpfen die negative Auslese in gleichem Sinne wertvollstes Erbgut vernichtet, wie dies 1914 bis 1918 geschehen ist."

Wir werden wohl oder übel zugeben müssen, daß es keine nichtigen Schreckgespenster sind, die uns von den Biologen hier an die Wand gemalt werden, daß es nicht eine bloße materialistisch-pessimistische Betrachtungsweise ist, die den zwingenden Zusammenhang des sexualen Verderbnisses mit dem Sinken der Kultur aufdeckt. Die Weltgeschichte kennt doch solche Vorgänge und Zusammenhänge zur Genüge. „Ein so genauer Kenner der modernen Eugenik wie Grotjahn wirft die Frage auf, ob nicht in der Kinderarmut der

1) Dr. Wichern, Spandauer Vorträge vom Oktober 1926 über „Sexualethik und Bevölkerungspolitik", S. 13 ff. Verlag Friedrich Bahn, Schwerin.

Begabten und der gewollt geringen Fruchtbarkeit der Intellektuellen die eigentliche Ursache der Erschöpfung so mancher großer Kulturvölker und ihrer Verarmung an hervorragenden Kulturträgern gelegen sei. Es genügt, einen Blick auf das Hellas von 500 vor Christi Geburt und das Griechenland drei Jahrhunderte später zu werfen oder den Zusammenbruch des römischen Weltreiches unter dem Gesichtspunkt der qualitativen Zusammensetzung der Bewohner Italiens im Halbjahrtausend vor und nach Christi Geburt zu betrachten" (Gaupp, a. a. O. S. 391) [1]).

Wie stellt sich nun die evangelische Kirche zu diesen Verfallserscheinungen? Ganz wohlwollende Beurteiler, warme Freunde der Kirche sind der Ansicht, daß unsere Kirche auf diesem lebenswichtigen Gebiet versagt habe. Wie einflußlos sie geworden ist, zeigt sich wohl an keinem Punkte handgreiflicher, erschreckender als in der Frage der natürlichen Grundlegung des bürgerlich-kirchlichen Lebens und der menschlichen Gemeinschaft. Allen aufgewiesenen Verderbnissen steht die Kirche in vollendeter Ohnmacht gegenüber. Die traurigen Tatsachen sind ja den Führern der Kirche im allgemeinen nicht unbekannt geblieben, aber von ihnen bisher noch lange nicht in ihrer ganzen schweren Bedeutung gewürdigt worden. In „begreiflicher Scheu" hat die Kirche sich mit der übeln Angelegenheit nicht gerne näher befaßt, sich nicht über ihre Verwurzelung mit der gesamten Volksnot hinreichend unterrichtet, sie allzu einseitig unter dem Gesichtspunkt der verwerflichen Laster betrachtet und sich zumeist mit hilflosen Protesten begnügt. Es fehlt etwas an der rechten prophetischen Einsicht und dem priesterlichen Erbarmen. Daher waren die versuchten Gegenwirkungen ohne erkennbaren Erfolg, wenn gewiß auch z. B. die reiche, mühsame Liebesarbeit in der Magda-

1) Auch auf die sexuellen Perversitäten wäre hinzuweisen. Und wie mühsam erwehrt sich die ernste Sexualwissenschaft des Treibens der sogenannten „Sexualreformer", „die es nicht verstehen können, daß man zu einer sexuellen Ethik anders Stellung nimmt, als daß man Abtreibung, Konzeptionsverhütung, homosexuellen Verkehr usw. schrankenlos empfiehlt", wie mir ein maßgebender Vertreter der Sexualwissenschaft persönlich schreibt. Man wird es mir gerne erlassen, auf diese Dinge, an denen der Apostel Römer 1 die sittliche Verwahrlosung des Heidentums ablieft, hier näher einzugehen.

lenensache und den Versorgungs- und Zufluchtshäusern nicht unterschätzt werden soll. Aufs Ganze gesehen hat jedenfalls die Einsicht in die Tiefe des Schadens und die entsprechende Betätigung der Kirche als volkserhaltende sittliche Macht mit dem reißenden Wachstum des Verderbens nicht Schritt halten können.

Nicht als ob das der Kirche zum Vorwurf gesagt würde. Denn was sollte, was kann die Kirche auch Positives tun in diesen Dingen? Sie kann nach strengeren Gesetzen zur Bekämpfung der Unsittlichkeit rufen, kann gewissenhaftere Handhabung der bestehenden Gesetze verlangen. Und sie tut es auch. Sie kann sich für den Kampf wider Schmutz und Schund, für die Bewahrung und den Schutz der Jugend, für die Pflege der gefährdeten Jugend usw. praktisch einsetzen. Und sie tut es auch. Sie kann die schärfste Kritik üben an den unhaltbaren Zuständen der Gegenwart, insbesondere an der Wohnungsnot, die ja unmittelbar zur Unzucht führt. Und sie tut das auch. Aber mit alledem gesteht sie doch nur, daß sie selbst positiv nicht helfen, nicht erziehen, nicht den Schaden heilen kann, daß ihre eigenen Mittel, die Mittel des Evangeliums, auf diesem Gebiete versagen. Sie muß das Gesetz predigen und Gewaltmaßregeln in Anspruch nehmen, wo sie die lebenweckende Macht der Liebe wirksam werden lassen sollte; muß äußere Gewalt empfehlen, weil die eigentlich pädagogische, von innen wirkende Gewalt versagt. So ist es kein Wunder, wenn die Oeffentlichkeit kaum noch nach dem Urteil der evangelischen Kirche in dieser peinlich brennenden Angelegenheit fragt, wenn sogar kirchliche Kreise sich nicht mehr von den Mahnungen und Zügelungen der Kirche leiten lassen. Sie ist lebensfremd geworden.

Lebensfremd im doppelten Sinne: Die Wirklichkeit des Lebens geht immer gleichgültiger an ihr vorüber, weil sie an lebenswichtigsten Momenten zaghaft oder ohne volle Teilnahme vorübergegangen ist. Ihre Theologie hat sich grundsätzlich mit den praktischen Fragen der leiblich-seelischen Gesundheit und Krankheit, der Naturvorgänge und natürlichen Zusammenhänge meist nur obenhin befaßt. Sie hat dies Gebiet allzu ausschließlich den Biologen und Aerzten überlassen. Das rächt sich nun. In dem was dem Menschen am nächsten liegt, in den allerwichtigsten Entscheidungen und schwersten Nöten des Lebens sieht er sich nicht an den Seelsorger, sondern an den Arzt

gewiesen. Diesen macht er zum Mann seines Vertrauens; bei diesem sachkundigen und darum milden Beurteiler sucht er Rat und Hilfe. In der großen „Schizophrenie", der Bewußtseinsspaltung des Kulturmenschen, der Auseinandersetzung zwischen Diesseits und Jenseits in dem Einzelnen, gewinnt das Erdbewußtsein immer mehr die Alleinherrschaft, das Gottesbewußtsein verkümmert.

Nur wenige Theologen sind es, die sich mit den modernen Problemen des sexuellen Gebiets, mit der Psychoanalyse z. B., mit der Eugenik, der Soziologie und Bevölkerungspolitik ernstlich befassen und sich wirkliche Sachkenntnis zu erwerben suchen. Und es wäre doch Gelegenheit genug gegeben zur sachgemäßen Auseinandersetzung und Anbahnung eines förderlichen Zusammenwirkens mit den nichttheologischen Volksfreunden. Da wurde vor etwa 10 Jahren die Deutsche Gesellschaft für Bevölkerungspolitik in großzügigster Aufmachung, unter Mitwirkung der ersten Koryphäen der Wissenschaft und Verwaltung in Berlin begründet. Evangelische Theologen hätten aussichtsreich und führend an ihr teilnehmen sollen und können. Aber der ganze Apparat hat kaum mehr hervorgebracht als einige inhaltreiche Hefte zur Behandlung der einschlägigen Fragen, die besten verfaßt von einem Jesuiten, dem als Autorität auf diesem Gebiete bekannten P. Muckermann. Die Gesellschaft kam schließlich sogar unter den Vorsitz eines hervorragenden Berliner evangelischen Theologen. Aber man hört und weiß jetzt nichts mehr von ihr. — Die eifrig arbeitende Gesellschaft zur Bekämpfung der Geschlechtskrankheiten, in deren Mannheimer Jahresversammlung 1911 ein Mann wie F. W. Foerster über Sexualpädagogik referierte, wohl die wuchtigste, bedeutendste sämtlicher Darbietungen der Gesellschaft überhaupt, liegt jetzt so gut wie ausschließlich in den Händen von Aerzten. — Der angesehenste Physiologe der Gegenwart, Professor Abderhalden in Halle, hat einen Aerzte- und Volksbund für Sexualethik gegründet (Zeitschrift „Ethik"); aber Theologen beteiligen sich mit verschwindenden Ausnahmen nicht daran.

Unverkennbar aber streben nun beide Gruppen, Aerzte und Theologen, zueinander hin. Die Zeitenwende führt auch hier ein Neues herbei. Die Theologie hat jetzt in Titius' Buch „Natur und Gott" (s. ZThK 1926, 162) ihre unaufschiebbare Aufgabe, mit dem

Naturproblem endlich ins Reine zu kommen, scharf erfaßt. Und umgekehrt sieht sich die Naturwissenschaft der Gegenwart immer dringender auf das Geistproblem hingewiesen. Die Zeit ist gekommen zu gegenseitigem Verständnis und zu gemeinsamer Bekämpfung der furchtbaren Nöte unseres zerfahrenen Geschlechts. „Es gilt Verständnis zu wecken in den kirchlichen Kreisen des Protestantismus („wie es in der katholischen Kirche schon weithin geschehen ist") für die ungeheure Arbeit, die auf naturwissenschaftlichem Gebiet getan ist", sagt Titius. Das ist wie eine Antwort auf die Zielsetzung des großen Physikers Max Planck, der es aussprach: „Wir suchen heute hinter dem Abhängigen das Unabhängige, hinter dem Relativen das Absolute, hinter dem Vergänglichen das Unvergängliche."

2. Arbeitsgemeinschaft von Theologen und Biologen. — Zunächst also würde Theologie und Kirche zu erkennen haben, wie unendlich viel in der gestellten Frage von der Naturwissenschaft zu lernen ist. Die Teilnehmer an dem „Ersten internationalen Kongreß für Sexualforschung" zu Berlin am 10.—16. Oktober 1926 ließen es sich staunend wie in einem Riesenpanorama vorführen, was in dieser Hinsicht alles geboten wird. Recht anschaulich wurde nach den Worten des Kongreßurhebers und -leiters, Geh. Rat Moll, gezeigt, „wie das Sexualleben in die zahllosen anerkannten Wissenschaften ausstrahlt", auch wenn die Sexualwissenschaft an sich nicht als etwas Einheitliches angesprochen werden kann. Aber sie stellt in ihrer Art eine Sammellinse der wichtigsten Natur- und Geisteswissenschaften dar, bildet ein bedeutsames Einheitsband und Verständigungsbrücke für die verschiedenen Zweige, die vereinzelt in einem blinden Gegeneinander oder unfruchtbaren Nebeneinander stehen. „Die Biologie und Physiologie, die Hygiene, besonders die Sozialhygiene, die Anthropologie und Ethnologie, die Psychologie und Pädagogik, die Eugenik und die Nationalökonomie, die Kunst und die Religion, die Kulturgeschichte, z. B. die der Ehe und Familie, die Frauen- und die Jugendbewegung, die Kriminologie befruchten einerseits unsere Kenntnis des Sexuallebens und werden anderseits wieder durch dessen Studium machtvoll gefördert." Erst die letzten Jahrzehnte haben diese umfassende Einflußsphäre, diese tiefgreifende Bedeutung der Sexualfrage ein-

gehender gewürdigt. Den mächtigsten Anstoß zu ihrem ernsthaften Studium gab die Psychiatrie, vor allem Krafft-Ebing durch seine Psychopathia sexualis; nicht minder wichtig für das Zustandekommen waren die wachsenden sozialhygienischen Bestrebungen, das Verlangen, die Ausbreitung der Geschlechtskrankheiten einzudämmen, das Begehren der Frau nach einer Aenderung ihrer allgemeinen Stellung, die Jugendbewegung u. a. Und bei dieser ganzen großen Weite des Blicks hütete man sich in Berlin doch vor den Einseitigkeiten eines Pansexualismus, der beim Aufkommen dieser Studien unser Kulturverständnis bedrohte, indem er alle geistige Evolution, nicht nur Wirtschaft, sondern auch Wissenschaft, Kunst und Religion als sublimierte Sexualität zu erklären unternahm.

Zu den Erkenntnissen, die unsere theologische Ethik von den Naturwissenschaften zu lernen hat, gehört vor allem die Vererbungslehre, die in neuerer Zeit mit wissenschaftlicher Exaktheit ausgebaut ist und die zu Ergebnissen von ungeahnter Bedeutung geführt hat. Jetzt zeigt uns der Biologe mit fast unheimlicher Ueberzeugungskraft, was es um die Konstanz und Unzerstörbarkeit der Erbmasse ist, wie sie durch die Jahrhunderte hindurch in den Familienstämmen sich erhält und sich immer neu durchsetzt und wie die Sünde der Väter sich heimsucht an den Kindern, nicht nur bis ins dritte und vierte Glied! Erst jetzt erkennen wir an diesen wissenschaftlichen Demonstrationen, welch geradezu erschütternde Verantwortung Eltern und Ahnen für ihren Nachwuchs auf sich nehmen. Hier drängt die Naturwissenschaft ganz unmittelbar auf ihre Ueberhöhung durch die ethische Sinndeutung und Bewertung [1]).

Man hat ja wohl diese fatalistischen Ergebnisse in „bühnenhafter Aufmachung" übertrieben; jedenfalls aber, nachdem die Biologen

1) Schon im Leiblichen ist dem einzelnen sein besonderes, bestimmtes Schicksal mitgegeben, oft in merkwürdiger Verschlungenheit der Erbanlagen. (vgl. bei Wichern, a. a. O. über die Bluter-Krankheit). Da gibt es keinen Zufall! — Und nun erst da, wo den körperlichen Defekten bestimmte seelische Mängel entsprechen! Eine traurige Berühmtheit haben ja einige genauer erforschte Familientafeln gewonnen, z. B. das bekannte amerikanische Geschlecht der Jukes, die Nachkommenschaft eines schwachsinnigen Mädchens, bestehend aus 2820 Individuen, die fast alle Verbrecher, Mörder, Schwachsinnige, Psychopathen, Landstreicher und Bettler waren.

auf diesen Punkt den Finger gelegt, ist es nicht mehr möglich, die Fragen der Fortpflanzung bloß nach Gefühl und Neigung oder nach abstrakten moralischen Prinzipien zu entscheiden.

Mit dieser Einsicht nun beginnt erst das eigentliche Verhängnis. Vernünftige Ueberlegung hat ja von jeher bei dem Zustandekommen von Ehen ihres Amtes gewaltet. So sehr, daß von der Romantik und Neuromantik die Liebesehen gegen die Vernunftehen leidenschaftlich in Schutz genommen werden mußten. Doch war es wohl nie bestritten, daß der tiefe, gesunde Geschlechtsinstinkt und die irrationale Gewalt des Eros für die Verbindung der beiden Partner maßgebend sein solle. Jetzt aber legt sich die Wissenschaft dazwischen. Biologie und Eugenik fordern immer dringender die Anerkennung und Anwendung ihrer Ergebnisse und Grundsätze und bestreiten z. B. den krankhaft Belasteten, den Alkoholikern, den venerisch Infizierten, den Tuberkulosen ebenso wie den Schwachsinnigen als solchen überhaupt das Recht auf Heirat. Das ist ein Eingriff der Naturforscher in die Natur der Dinge von ganz ungeheurer Tragweite. Das Geschlechtsleben soll von Rechts wegen rationalisiert werden.

Und während nun ein Teil der Bevölkerungspolitiker auf die drohende Gefahr einer Uebervölkerung die Aufmerksamkeit lenkt und rechnungsmäßig festlegt, welche „angemessene" Rate des Nachwuchses einem Volke jährlich zugebilligt werden sollte, will umgekehrt der andere Teil die Zunahme der hochwertigen Volksschichten befördert, dagegen die Fortpflanzung der Minderwertigen streng rationell verhindert wissen. Beide Theorien ergänzen sich und sind jedenfalls in der wichtigen Forderung einig, daß sich der leiblich-seelisch geringwertigere Teil der Bevölkerung nicht auf Kosten der Gesunden und Tüchtigen ungebührlich vermehre. Zu diesem Ende hat man in mehreren nordamerikanischen Staaten die „Sterilisierung" der Verbrecher und Minderwertigen schon gesetzlich in Angriff genommen, wovon uns ein kalifornischer Professor auf dem Berliner Kongreß als einem höchst befriedigenden neuen Zustand mit Eifer erzählte. Eine solche Idee wirbt für sich selbst und es sind in Deutschland schon sehr ernst zu nehmende Stimmen, die eine entsprechende gesetzliche Regelung auch für unsere Verhältnisse fordern. Vom Standpunkt der Eugenik und Rassenhygiene gewiß mit

Recht! Damit würde die gesamte Fortpflanzung unter die Kontrolle des Gemeinwesens gestellt, zu einer staatlichen Institution gemacht. Wenn der Staat das Schulwesen, die Fürsorgeerziehung, ja mehr und mehr die gesamte Aufzucht und Erziehung regelt — Jugendämter, Reichs-Jugendgesetz —, warum dann auch nicht die Zeugung selbst? Warum sollten die erfolgreichen Methoden der Tier- und Pflanzenzucht nicht auch auf das edelste Material, auf den vornehmsten Reichtum einer Nation, auf den Menschen selbst angewendet werden? Mit dem von so beachtenswerten Seiten geforderten Austausch von Gesundheitszeugnissen der Nupturienten wäre ja schon der beste Anfang gemacht!

An dieser letzten, scheinbar unbedeutenden einfachen Frage würde sich also recht Großes und Grundsätzliches entscheiden. Offenbar könnte man eine solche Entscheidung nicht den Rassehygienikern allein überlassen. Alle volkserziehlichen Mächte sind an ihr beteiligt. Wiederum läßt sich die Frage nur auf Grund umfassender Sachkunde richtig behandeln. Hier wäre also ein durchschlagendes Beispiel für das Erfordernis der Arbeitsgemeinschaft zwischen Biologie und Theologie gegeben. Ebenso wie bei dem jahrelang immer wieder umgearbeiteten und jetzt endlich verabschiedeten Gesetz zur Bekämpfung der Geschlechtskrankheiten mit seinen unerläßlichen Eingriffen in das „Recht der freien Selbstbestimmung"! Und man sucht auch auf der anderen Seite nach solcher verständnisvollen Gemeinschaft. Es war doch bei dem Berliner Kongreß für Sexualforschung, auf dem sachgemäß die Biologen, Aerzte und Soziologen das maßgebende Uebergewicht hatten, deutlich zu spüren, wie freudig man die Mitarbeit der philosophisch und theologisch Geschulten begrüßt hätte, wenn man bei ihnen mehr Sachkunde hätte voraussetzen können! So aber kamen nur zwei evangelische Theologen zu Wort; beide wurden mit sympathischer Aufmerksamkeit von diesem sehr gemischten Publikum angehört. Die Verlegenheit in der großen sexualen Not ist nämlich eine allgemeine. Die Ratlosigkeit auch bei den so selbstsicher auftretenden Soziologen und Bevölkerungspolitikern ist ganz offensichtlich eine so große, daß sie uns zurufen müssen: Wenn ihr vielleicht doch noch einen Rat für unsere hoffnungslosen Zustände wißt, dann enthaltet ihn uns um Gottes willen nicht vor! — Anderseits will

man auch nicht gerne die alleinige fachmännische Verantwortung für die geforderten einschneidenden Reformen tragen, bei denen das ganze Volk, jede Familie und jeder einzelne so stark in Mitleidenschaft gezogen würde.

Also das wäre das erste, was von Theologie und Kirche zu fordern ist: Ernstliche Bemühungen um größere Sachkunde im bescheidenen Lernen und regem Austausch mit den naturwissenschaftlichen Fachleuten. Mit einer solchen demütigen Anerkennung des Nichtwissens verbindet sich dann von selbst ein größeres Erbarmen. Es geht nicht länger an, diese Dinge schematisch nur unter dem ethischen Gesichtspunkt einerseits der ehelichen Liebe, anderseits des Lasters zu betrachten. Sehen wir erst einmal den tatsächlichen Zuständen fest ins Auge, so vergeht uns ganz von selbst die Lust, mit allgemeinen Schlagworten zu operieren, die Verhältnisse nur so aus der Empfindung des ehrbaren, in seiner Jugend treu behüteten, in seinem Leben vor Schlimmerem bewahrten Menschen zu beurteilen. Was jetzt z. B. unsere städtischen Fürsorgerinnen und Sozialbeamtinnen, die zum großen Teil aus den bravsten Pfarrhäusern stammen, täglich zu sehen, berufsmäßig zu behandeln bekommen, das verscheucht jeden Traum von holder Unberührtheit, von glücklicher Unkenntnis der Nachtseiten des Lebens gründlich. Unser Geschlecht muß ganz anders darin abgehärtet werden, um das rechte zarte Mitempfinden mit dem Jammer des Volkes zu gewinnen. Uns Erziehern und Sittenlehrern wird es bei solcher eindringenderen persönlichen Kenntnisnahme von der Versuchlichkeit und Schwachheit des Menschengeschlechts genau so ergehen wie dem Arzte, dem man allzu große Milde oder gar moralische Laxheit in der Beurteilung der Geschlechtssünden nachzusagen pflegt, und wir werden uns erinnern, wie seltsam gütig und verzeihend der Heiland sich gerade der Dirnen und Ehebrecherinnen annimmt, — da „er wußte, was im Menschen war". Wir werden, je gründlicher und einsichtiger wir uns mit diesen Dingen befassen, um so nachdenklicher vor der Tatsache der Gesamtschuld stehen bleiben, immer erschrockener die unheimlichen Zusammenhänge der Sünde beobachten, in die solch ein unglückliches Menschenkind schon durch die Geburt unlöslich verstrickt ist.

3. Aufgabe der Theologie. — Die evangelische Theo-

logie darf mit Nachdruck darauf hinweisen, daß diese schwierigen Probleme der christlichen Ethik schon lange, bevor die Gegenwartsnöte ein neues Durchdenken und Zielsetzen erforderlich machten, von ihr ausgiebig bearbeitet worden sind. Die Frage nach dem Sinn und Wert der Leiblichkeit, nach dem Verhältnis von Natur und Geist, die maßgebenden Prinzipien des sexuellen Problems sind grundsätzlich längst von den Klassikern des Protestantismus entschieden. Es bedarf nur des weiteren Ausbaus und der entsprechenden Anwendung. Die dauernd gültigen Richtlinien liegen bei Schleiermacher und Luther, bei Paulus und Jesus zur Nachachtung vor.

Jede wirklich fruchtbare Erörterung sexualethischer Fragen geht auf Schleiermacher zurück[1]). Das Sexualproblem wurde ihm geradezu zum Paradigma seiner gesamten Philosophie und Ethik. Denn deren Leitmotiv, das Suchen nach der Einheit in der Geschiedenheit, konnte er in seiner weltweiten Bedeutung an keinem Punkte deutlicher zur Anschauung und wirksamer zum Ausdruck bringen als eben an der Geschlechterfrage. In ihr kommt die alte unerschöpfliche Meisterfrage nach dem Verhältnis von Natur und Geist zu einer praktisch besonders bedeutsamen Beantwortung. Gerade hier ist alles daran gelegen, die Gegensätzlichkeit der beiden Welten zu überwinden, eine durchgehende Wechselwirkung festzustellen, in dem Natürlichen den höheren geistigen Sinn zu suchen und die Geistesmacht in ihrer natürlichen Hülle zu ehren. Daß die Natur auf den Geist angelegt, die Natur die Vorgeschichte des Geistes ist und umgekehrt der Geist gar nicht ohne sein naturhaftes Organ sich auswirken kann, kommt nirgends anschaulicher zur Erscheinung und Geltung als bei der Sexualität. Sie wird eben dadurch ethisiert, daß der Dualismus von Sinnlichkeit und Seele sich zur vollen Harmonie verklärt. Das geistige Einheitsbedürfnis des großen Romantikers fühlte sich von den Einseitigkeiten im sexuellen Empfinden und Streben innerlichst abgestoßen. Er wollte „die Liebe als Ganzes" und erklärte die Trennung dessen, was unlöslich zusammengehört, das Auseinanderhalten der geschlechtlichen Lust und der geistigen

1) Vgl. hierzu auch meine Abhandlung Eros und Logos in der Zeitwende 1926, Oktoberheft S. 425 ff., und meine Sexualethik (Quelle und Meyer, Leipzig 1917), S. 21 ff.

Neigung für die eigentliche Grundsünde. Die Untrennbarkeit des natürlichen und des geistigen Elements ist ihm das Mysterium, das Göttliche an der Liebe. „Nichts Göttliches aber kann ohne Entweihung in seine Elemente von Geist und Leib, Willkür und Natur zerlegt werden." „Sie wissen ja doch von Leib und Geist und der Identität beider, und das ist doch das ganze Geheimnis." Und wie der Verfasser der gewagten Lucindebriefe, so spricht sich Jahrzehnte später der reife evangelische Prediger in seinen klassischen Ehestandspredigten mit gleichem Grundgedanken über die christliche Ehe aus, in der „ein Irdisches und ein Himmlisches" zusammengehören, „welches eins ist", und wie sich in ihr eine Ungleichheit offenbart, „die sich wieder in die vollkommenste Gleichheit auflöst". Mit diesen Leitgedanken von der unauflösbaren Ganzheit der Liebe, von der Durchseelung des Naturhaften und der Verleiblichung des Geistigen, der gegenseitigen Durchdringung der natürlichen und der geistigen Funktion ist Schleiermacher der Begründer einer evangelischen Sexualethik geworden. Diese grundsätzliche Ganzheit der Liebe ist eine instinktiv gegebene, unwillkürliche; sie schließt jede willkürliche Zerlegung in ihre Elemente als unnatürlich aus. — —

Das Prinzip des Natürlichen wurde von dem Reformator anders gefaßt als von dem philosophischen Dialektiker und Theologen. Luther nahm auf Grund der praktischen Glaubenserfahrung sein gesamtes geistleibliches Leben aus Gottes Hand und bezog alle seine Erlebnisse, insbesondere aber auch die natürlichen, unmittelbar auf den Herrn des Lebens, den Schöpfer. Auf seine Ordnung zu achten, des Schöpfers Willen zu Ehren zu bringen, war ihm oberstes Prinzip. So verstand er denn auch das natürliche Triebleben, die leiblichen Funktionen, „Adern und Flüsse", als Anordnung seines himmlischen Vaters, und alle Lebensäußerungen stellte er unter den Gesichtspunkt des Gehorsams gegen Gott. Mit dieser naiven und getrosten Unterwerfung unter den Schöpferwillen Gottes, mit dieser unbefangenen Hingabe an die Geschlechtsbestimmung stürzt er das ganze stolze Gebäude mönchisch selbsterwählter Heiligkeit um. Er hat sich ja lange gesträubt, das reformatorische Prinzip auch in dieser Hinsicht auf sich selbst anzuwenden. Aber auch da gab es ein „Ich kann und darf nicht anders" des evangelischen Gewissens: er

mußte für die neue Einsicht selbst ein Exempel geben und damit dem von Gott gestifteten und „geforderten" Ehestand seine schöpfungsgemäße Würde als dem wahrhaft „geistlichen" Stand (E. A. 51, 21, 22; 18, 274. 284 u. a.) wiedergeben. Die „Geistlichkeit" dieses Standes offenbart sich darin, daß diese Gehorsamstat als ein Akt tiefinnerlichster Glaubensbewährung sich auswirkte. Für Luther geht es in der Ehe aus Glauben in Glauben. „Man soll den Ehestand anfangen im Glauben an Gott und auf sein Wort hin." Die Art und Kraft des Glaubens als Ehemann beweisen, das wird nun seine goldene Lebensregel. Denn „der Ehestand ist von Natur der Art, daß er den Menschen treibt, jagt und zwängt hinein in das allerinnerlichste, höchste, geistliche Wesen, nämlich zum Glauben" (E. A. 51, 19). „Zum andern übet der Ehestand nicht allein das Herz und inwendige Wesen, durch den Glauben vor Gott, sondern auch durch den Leib äußerlich in Werken, daß also der Ehestand beide, Glauben und Werk, treibt, beide, Leib und Seele, hilft, versorget und recht führet" (51, 22; vgl. 11, 37 f.). So ist also die Ehe für Luther nicht nur im Ansatz, im „Anfang", sondern erst recht in der Durchführung eine einige große Tat des Glaubens, die vornehmste Stätte des Gottesdienstes und rechte Schule des Glaubens. Der Glaube sieht „die lieblichsten Früchte" der Ehe (61, 212), die Kinder, mit ganz anderen Augen an als es der Nichtglaube vermag. Kinder sind ihm die eigentliche Gabe Gottes und Kinderpflege die Probe des Glaubens.

Luther und Schleiermacher gehen von sehr heterogenen Gesichtspunkten aus, empfinden in der persönlichen Stellungnahme zu dem Problem ganz verschieden. Aber beide sind einig in der freudigen Lebensbejahung; beide bringen die Natur wieder zu Ehren, kämpfen für die Würde der Leiblichkeit, indem sie, jeder in seiner Weise, die Natur als die Gottesordnung, den Leib als Gottes Schöpfung betrachten lehren. Als Schöpfung und Werkzeug Gottes zugleich, durch dessen Dienst Gott geehrt werden will. Luther fußt hierin seinerseits wieder auf Paulus, der ja die durchgängige Gottbezogenheit aller geistig-leiblichen Betätigung zum maßgebenden Ausdruck bringt — am schönsten zuweilen in ganz beiläufigen Bemerkungen wie 1. Kor. 10, 31, daß auch die Befriedigung des sinnlichen Nahrungsbedürfnisses „zu Gottes Ehre" dienen solle. Die

göttliche Würde und Bestimmung des Leibes selbst zeichnet Paulus in dem doppelten Bilde 1. Kor. 6, 15. 19, wo er von den Leibern der Christen als von „Christi Gliedern" spricht und sodann den Leib geradezu zum „Tempel des heiligen Geistes" erhebt. Demnach sollen wir Gott „mit unserem Leibe verherrlichen" (V. 20). Der Leib ist also nicht mit Plato als „Kerker der Seele", sondern als eine Wesensseite des Bildes Gottes im Menschen zu würdigen. Das schwer empfundene Mißverhältnis zwischen Bestimmung und Tatbestand, wie es in dem erschütternden Schrei nach Erlösung „von diesem Todes-Leibe" (Röm. 7, 24) zum Ausdruck kommt, fällt ja keineswegs nur der sinnlichen Reizbarkeit und Trägheit des Leibes zur Last. „Der Leib leidet ebenso unter der Seele wie die Seele unter dem Leibe." Leid und Sünde und Schuld ist allemal da, wo die „Ganzheit" fehlt, wo die zusammengehörigen leiblich-geistigen Funktionen nicht miteinander stimmen, wo das leiblich-sinnliche Element sich nicht mehr vom Geiste durchdringen läßt, und in diesem Gegensatz zum Geist „Fleisch" wird (Gal. 5, 16 ff.; 6, 8 u. a.). In solcher Betrachtungsweise gewinnt die Geschlechtsgemeinschaft eine so tief innerliche, das gesamte Lebensgebiet bestimmende Kraft und Bedeutung, wie es das antike und moderne Heidentum auch nicht von ferne ahnt. Vollzieht sich die eheliche Verbindung in der Bindung an Gott, so wird in der Mischehe sogar „der nichtchristliche Mann durch seine christliche Frau geweiht" und umgekehrt (1. Kor. 7, 14) — die denkbar höchste Schätzung der Ehe. Anderseits aber wirkt die unzüchtige Geschlechtsgemeinschaft ebenso zerrüttend wie die geheiligte fördernd, denn sie zwingt den Mann in eine leiblich-geistige Einheit mit der Hure (1. Kor. 6, 16). In solcher verderblichen Selbstentehrung durch Unzucht sinkt der von Gott gelöste Mensch bis in die erniedrigendste Abkehr auch von der Natur, bis in die widernatürliche Unzucht. Und hierin offenbart sich nun der heilige „Zorn Gottes", das Gericht. Der gottentfremdete Mensch beruft sich ja gerne auf die Schönheit oder auch auf den Zwang der Natur und der natürlichen Erfordernisse und Triebe und spürt nicht, wie eine Natur ohne Gott nichts als eine grausame Maschinerie bedeutet, wie sie ohne Gott auch ohne Geist ist, also zum grauenvollen Chaos wieder herabsinkt. Das unsagbare Chaos des Geschlechtslebens in der Gegenwart ist

die voll entsprechende Kundmachung der seit Jahrzehnten herrschend gewordenen Gottlosigkeit, in der man das Geschöpf verehrt hat anstatt des Schöpfers. Und so geht es unserem Geschlecht genau so, wie es der Apostel Röm. 1 vom Heidentum und seiner sittlichen Selbstzerstörung bezeugte. Es wäre Aufgabe der evangelischen Ethik, gerade diese prophetischen Beobachtungen und Urteile des Apostels in den Zusammenhang der neueren rassenhygienischen und biologisch-eugenischen Erfahrung hineinzustellen und wirksam zu machen. Hier liegt die Entscheidung: Glaube oder Unglaube, Bindung an den Schöpfer oder Untergang auch des Geschöpfes — „glaubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht".

Hiernach könnte es fast überflüssig erscheinen, auch noch die letzten und höchsten Maßstäbe geltend zu machen, die aus Jesu eigener Stellungnahme zu unserem Problem abzuleiten wären. Man weiß ja auch wohl in dieser Hinsicht zu wenig von Jesus, um hierfür etwas Abschließendes zu sagen. Um so nachdrücklicher darf man auf das Wenige, aber Grundlegende hinweisen, was uns die Evangelien hierin an die Hand geben. Jesus steht in naturfreudiger Unmittelbarkeit zu Gott, in der Sendung, des Vaters Willen allseitig durchzusetzen. In dieser Aufgabe bringt er den Schöpfer auch als den Stifter der Ehe zu Ehren und bejaht einerseits ebenso unbefangen das Recht und die Würde der Geschlechtsgemeinschaft als etwas Selbstverständliches (Matth. 19, 5), wie er anderseits jede Lockerung der ehelichen Bindung aufs schärfste straft (Matth. 5, 28. 32; 19, 8 f.). Unter der Herrschaft seines Geistes kommt bei den Geschlechtern in der Ehrfurcht voreinander das dunkle Begehren zur Ruhe, und Ehescheidung ist als solche in dem von ihm gepflanzten neuen Wesen gänzlich ausgeschlossen. —

Dies möge genügen als kurzer Hinweis auf die bereits vorhandenen Ansätze für eine wahrhaft evangelische Sexualethik, eine Ethik, der es sich nicht um Vorschriften kasuistischer Moral, sondern um Entfaltung des christlichen Glaubenslebens auf diesem Gebiete handelt. Alle vier genannten Autoritäten leiten uns ja an, die ganze Frage weniger aus dem moralischen als aus dem religiösen Gesichtspunkt zu entscheiden. Die evangelische Ethik findet sich da in ihrem Urteil durchaus mit dem tapferen Mediziner zusammen, der auf

dem Dresdener Kongreß für Innere Mission (1925) insbesondere den Geburtenrückgang als Symptom des Unglaubens kennzeichnete. Und so ist überhaupt auch angesichts der biologischen Wissenschaft die Lehre vom Leben letztlich nur religiös zu begründen. Das Leben ist dauerndes Geheimnis; es ist nur als Schöpfung zu verstehen. Es entzieht sich seinem Wesen nach der berechnenden Willkür; es wurzelt in der sich unbedingt und reflexionslos hingebenden Liebe; es spottet daher schließlich jeder Rationalisierung durch Menschen; lehnt also die Präventivmittel als anmaßendes Eingreifen in das Reservat des Schöpfers ab [1]).

---

1) Es war hier nicht die Absicht, auf Einzelheiten einzugehen. Aber als Beispiel, wie eine modern begründete evangelische Sexualethik die gegenwärtig umstrittensten Probleme etwa zu behandeln hätte, möge folgender andeutende Versuch gewagt werden.

Schon im ersten Teil dieser Abhandlung kam die zweischneidige Not der Empfängnisverhinderungsmittel zur Sprache. Diese sog. Präventivmittel stellen den konkreten Exponenten der schon übermächtigen, klug berechnenden Rationalisierung des ganzen Geschlechtslebens dar. Der Streit um ihren Gebrauch bildet den Angelpunkt aller diesbezüglicher Auseinandersetzungen. Insbesondere gewinnt durch ihn die Theorie von der Zerlegung der vier Sphären des Geschlechtslebens, nämlich der Sexualität, der Erotik, der Fortpflanzung und der wirtschaftlich-ethischen Ehe, ihre peinlich praktische Spitze. Die denkende Unterscheidung dieser vier Faktoren ist ja richtig und wichtig; es ist von Belang, die sinnliche Sexualität nicht mit der geistigen Macht des Eros zu verwechseln und den Sinn des Geschlechtslebens, namentlich auch der Ehe, nicht einseitig auf die Fortpflanzung zu beziehen. Aber die praktische, gewollte Scheidung von „Liebeserweisung" und Fortpflanzung (vgl. oben schon zu Barthels Philosophie des Eros) wirkt verhängnisvoll. „Die Verschiedenheit ist niemals Geschiedenheit", so wenig die vier Systeme des leiblichen Organismus, Nervensystem, Atmungs- und Blutsystem, Ernährungssystem und Geschlechtssystem, voneinander zu scheiden sind, obwohl sie doch so verschieden sind, daß keines für das andere vikariieren kann. So würde sich dann auch gerade bei der Frage der Präventivmittel die Brauchbarkeit der besprochenen Schleiermacherschen Kategorie der „Ganzheit in der Liebe" aufs zuverlässigste erproben. Also in kurzen Thesen: Präventivmittel sind in ihrer freien Anwendung widernatürlich und daher unsittlich, weil sie das, was lebendig zusammengehört, die „Liebeserweisung" und die Zeugung, geflissentlich voneinander scheiden, das Leben hintertreiben und damit die Zuchtlosigkeiten der „freien Liebe", der „Liebe ohne Gefahr" ermöglichen und befördern. Und sie sind zugleich gottlos,

Dabei wird die Theologie ernstlich bedacht darauf sein, nicht etwa das Idealgebilde einer ungetrübten Anteilnahme des Menschen an der Schöpferwirksamkeit des Ewigen zu konstruieren. Sie weiß auch noch die christliche Menschheit unter dem Gericht der Zerrüttung und Entehrung. Die ungebrochene Natürlichkeit ist nicht rein; es hilft ihr nichts, wenn sie religiös verklärt wird. Die christliche Ethik erkennt also in den jetzigen Zuständen sehr wohl die unabwendbare Notlage, die z. B. den Arzt nötigt, von Empfängnisverhinderungsmitteln oder sogar von Sterilisierung gegebenenfalls Gebrauch zu machen, um ärgeres Uebel zu verhüten. Aber sie wird auch mit Ernst betonen, daß dergleichen Maßnahmen nur einen schwachen Damm gegen das hereinbrechende Verderben bedeuten, daß das kommende Gericht über die sittlich verkommene Generation, die sich ja selbst dem Untergange preisgibt, nicht aufzuhalten sein wird, wenn nicht die Hilfe von ganz anderer Seite sich naht. Es sind christliche Aerzte und Fürsorger, die da sagen: „Wer kein Kind will, der verdient es auch nicht" und „Was nicht aus Gott, nicht aus der Liebe lebt, muß zugrunde gehen."

Die evangelische Theologie schaut aber hinaus auf die Ueberwindung dieses Verhängnisses, auf das Stufenreich des christlichen Gesamtlebens, auf die Neue Schöpfung, die „Neugestaltung der Welt durch Geist und Liebe" (Althaus, Die letzten Dinge, S. 256). Sie sucht dem Evangelium den Weg zu bahnen, dem Evangelium von der Erlösung (auch des Leibes) und von der Herrschaft des Geistes Gottes. Dieser neuschaffende Gottesgeist „straft" uns zu-

---

nicht aus dem Glauben, weil sie das hohe Geheimnis des Lebens, das Irrationale der Schöpfung, rationalisieren, willkürlich sich die Verfügung über Sein und Nichtsein, Leben und Verhinderung des Lebens anmaßen, dem Schöpfer sich entziehen. Sie sind aber auch in Absicht und Wirkung widerspruchsvoll, indem sie einerseits als Schutzmittel gegen Geschlechtskrankheiten und Degenerierung dienen sollen — als solche also ärztlich unentbehrlich; anderseits als Spezifikum des Neumalthusianismus wirken und damit gerade den Rückgang und das Aussterben der hochwertigen Volksschichten befördern. Ihre relative Unentbehrlichkeit (im Dienst der Familienfürsorge) und zugleich ihre nunmehrige Unausrottbarkeit zeigen an ihrem Teile, unter welchem schweren Gericht das ganze Gebiet des Geschlechtslebens gegenwärtig steht.

nächst ob aller Versäumnisse, zieht uns zur Verantwortung, macht uns die Verantwortlichkeit für die bestehenden Zustände gewichtig. Insbesondere schärft er sodann die Gewissen zu einem tieferen Achten auf das Wesen der Liebe, sowohl der ehelichen Liebe (Eph. 5) wie der Elternliebe, die sich der gottgeschenkten Kinder freut, der Verantwortung für sie sich immer mehr bewußt wird, die sich um ihretwillen heiligt, damit auch sie geheiligt werden, wie wir des Herrn Gebetswort für seine Jünger (Joh. 17, 19) auf die Eltern anwenden dürfen. Dies neue Gewissen tritt dann für den verlorengegangenen gesunden Naturinstinkt ein und wird zu einem „Erbgesundheitsgewissen", wie Wichern, der Arzt, es nennt. Also nicht blinde, sondern einsichtige, vorausschauende Liebe. In dieser neuen Schöpfung kommt es endlich zur wirklichen Auferstehung des Leibes, nämlich daß er zum „Tempel des Geistes" aufersteht, und zwar so, daß die Geschlechtsgemeinschaft der Ehe sich immer deutlicher als das „Mysterium" des Gleichnisses, des Spiegelbildes vom Ewigen kundtut (Eph. 5) und die Lebensgemeinschaft der Eheleute zu dem eigentlichen vorgezeichneten Weg zu Gott wird.

Dies sind allerdings nur sehr flüchtige Umrisse einer Neubegründung der evangelischen Sexualethik [1]), wie sie der Theologie durch die Not der Gegenwart aufgegeben ist. Sie bedürften in jeder Hinsicht der deutlicheren Auszeichnung. Aber ich hoffe doch, daß sich auch in diesen Andeutungen schon gezeigt hat, daß und in welcher Weise sich mit den von Paulus, Luther und Schleiermacher dargebotenen Ansätzen weiter arbeiten läßt.

Doch ein wichtiger Punkt bedarf wohl noch einer besonderen näheren Beleuchtung.

Die evangelische Ethik hat fast ausnahmslos [2]) die naturbejahende lebensfreudige Linie unseres Luther und Schleiermacher weiter verfolgt und ausgebaut in bewußtem Gegensatz gegen alle asketische Lebensverneinung und eigenwillige Entsagung, wie sie

1) Näher bin ich auf manche der genannten Punkte in meiner „Sexualethik" eingegangen; auf den letzten in einer Aufsatzreihe in Christl. Welt 1927, Februar-März „Der Eheleute Weg zu Gott" bes. Nr. 7.

2) Des Theosophen Culmann geistreich geschriebene Ethik bildete eine interessante Ausnahme.

von der römischen Theologie als höhere Stufe empfohlen wird. Aber die naheliegende Gefahr einseitiger Naturverehrung hat man dabei wohl nicht immer hinreichend in Obacht genommen. Die Gefahr wird sofort akut, sobald man Natürliches und Geistiges voneinander trennt, die Natur entgöttert, mechanisiert. Die Alleinherrschaft der Kausalitätskategorie mit der Durchführung des Entwicklungsgedankens löst alle eigentliche Ethik auf. Ebenso verhängnisvoll ist aber der andere Abweg, wenn man, statt mit Schleiermacher Natur und Geist zu einen, sie miteinander identifiziert und zur Vergötterung der Natur gelangt. Zweifellos bleibt es eine große, nicht wieder aufzugebende Errungenschaft, die unlösliche Einheit von Seele und Leib klar erkannt zu haben und die Natur als eine wesentliche Seite der Selbstoffenbarung Gottes zu verehren. Aber jedes Unternehmen, das von diesem Ansatz aus sich in eine Heiligsprechung, eine Vergottung der Natur verliert, führt in die verderblichsten Irrtümer. Mit Schleiermachers Namen verbindet sich die Erscheinung der naturberauschten Romantik; gerade auf dem geschlechtlichen Gebiete hat ja der große Theologe mit seinen vielberufenen Luzindebriefen auch den Nachtgeistern der Romantik geopfert. Und die Neuromantik der letzten Vergangenheit hat deutlich genug die sittlichen Gefahren der Naturmystik erwiesen. Zu allen Zeiten ist ja die innige Verbindung von Mystik und Erotik beobachtet worden. Die liebesschwüle Stimmung des Hohenliedes wirkt in der Frömmigkeit nicht nur Bernhards, sondern auch erlauchter evangelischer Geister nach. Auf dem Berliner Sexualkongreß suchte der umfassend angelegte Vortrag eines bulgarischen Gelehrten aufs neue darzulegen, wie alle und jede religiöse Mystik mit dem Eros verwurzelt sei. Gerhart Hauptmann hat auf seine Weise diesen Zusammenhang im Ketzer von Soâna neuerdings wohl am hinreißendsten zum Ausdruck gebracht. Eine solche von der Allgewalt des Eros bestimmte Religiosität entspricht dem heidnischen Lebensgefühl, das die unheimlichen Kundgebungen der Natur nicht empfindet, sich über ihre dämonischen Ausbrüche entweder hinwegtäuscht oder aber geflissentlich sich ihnen hingibt. Die „furchtbare Selbständigkeit des animalischen Triebes“ müßte vor einer allzu behaglichen Schwärmerei für die Verklärung der Natur bewahren. Jedenfalls: Nicht

die von Gott losgelöste, nicht die mit Gott identifizierte Natur, nur die von Gott gesetzte und aus seiner Schöpferkraft lebende, ihm durchaus unterworfene und dadurch gesund gebliebene Natur kann uns in dieser Angelegenheit richtig leiten. Auch der Leib, nach dem Bilde Gottes geschaffen, bedarf der Erlösung. Schöpfung und Erlösung stehen hier wieder in Wechselwirkung und alles ist auf den Glauben gestellt. Freilich, zu glauben, daß die Ehe „Gottes Ordnung und Geschöpf sei, ist ein seltsam Ding", sagt Luther (E. A. 61, 270).

Welche Aufgabe nun der Kirche aus diesen Tatbeständen und Erwägungen erwächst, sagt sich von selbst. In der Kirche der Reformation ist mit einer echten, immer erneuten Buße, einer Selbstbesinnung und Umsinnung, auch stets schon neuer Grund gelegt zu erfolgreichem Wachsen und Wirken. Erkennte also die Kirche ihre Ohnmacht und die sie mitbedingenden Versäumnisse auf diesem Gebiet einsichtig und rückhaltlos an, so wäre schon viel gewonnen. Einer meiner ärztlichen Gewährsmänner schreibt mir: „Ihre pessimistischen Ausführungen über die Ohnmacht der Kirche halte ich für berechtigt; es erscheint mir aber als das schlimmere Uebel, daß ihre Vertreter meist keine Einsicht für diese Ohnmacht haben. Dann würde vielleicht ein Weg zu neuer Wirksamkeit gefunden werden können. Der religiöse Mensch muß, wenn ‚ihn des Volkes jammert', lernen, in nicht religiösen Sprachwendungen in die Tiefe der Volksseele zu dringen. Das ist ein schwieriger, undankbarer und langer Weg, der aber betreten werden muß. Die Vertreter der evangelischen Kirche wenden sich immer vorwiegend an die Menschen, die schon gewonnen sind, und haben wenig Geschick und Neigung gezeigt, auch die andern zu erfassen." So ist es. Auf diesen Vorhalt von kirchenfreundlicher Seite wäre nun gewiß manches zu erwidern. Vor allem dies, daß der Kreis der „Vertreter der evangelischen Kirche" sich Gott sei Dank nicht mit dem Stande der offiziellen Träger des kirchlichen Amtes deckt, daß vielmehr in unserem Falle z. B. alle ernsten, gewissenhaften und opferbereiten Aerzte selbst mit zu den Vertretern der evangelischen Kirche gehören. Sprechen wir also von der Aufgabe der Kirche, so ergeht der Ruf auch an sie, unsere sachkundigen und einsichtigen Aerzte, die es sich angelegen sein lassen müssen, uns

Theologen die hier vorliegenden Nöte immer dringlicher zu machen und uns mit immer besseren Kenntnissen und Einsichten auszustatten, wie wir umgekehrt die Aerzte immer freudiger zu machen haben, uns die hier erforderlichen Dienste zu leisten und mit uns zusammenzuarbeiten. Kommt es so zu einem gedeihlichen Bündnis zwischen beiden Gruppen von „Vertretern der evangelischen Kirche", dann verliert auch jene zu Anfang angeführte Tatsache ihre Peinlichkeit, daß die Seelsorge in geschlechtlichen Angelegenheiten aus der Hand der Pfarrer in die der Aerzte übergegangen ist; dann würde vielmehr solche Arbeitsteilung nicht nur die Pfarrer zweckdienlich erleichtern, sondern sogar im Interesse der Kirche selbst liegen können — wenn es eben Aerzte sind, die das Herz auf dem rechten Fleck haben!

Jedenfalls aber würde es Aufgabe der Kirche sein, mit ernster Bemühung um größere Sachkunde sich der neuzeitlichen Annäherungen von Naturwissenschaft und Theologie zu bedienen, um neue Richtlinien für die Behandlung des geschlechtlichen Problems auf ihrem Gebiete herauszuarbeiten. Entsprechend der vertieften Sachkunde würde auch das Verständnis der trostlosen Zuständen und die Liebe zu ihren Opfern sich vertiefen und dadurch erfinderischer in bezug auf die rechten Mittel und Wege zur Heilung des Schadens werden. Wenn irgendwo, so sollte es an diesem Punkte eines der ernstesten Anliegen der Kirche sein, das Vertrauen des innerlich verwüsteten Volkes zurückzugewinnen und den unerläßlichen Ernst des Urteils in die Milde und heilige Güte des Heilandes zu hüllen. Was sich daraus an Einzellinien für die Wirkung von Verantwortungsgefühl und Ehrfurcht gegenüber dem Leben, für Kirchenzucht, Erziehung, Unterricht, Pflege der Familie ergibt, das zu erörtern ist an dieser Stelle nicht mehr unsere Aufgabe.

Die religionspsychologische Methode als pneumatische.

Von

Privatdozent Lic. Dr. Robert Winkler in Heidelberg.

In meiner Studie über „Das Geistproblem“ [1]) hatte ich auf die grundlegende Bedeutung des *πνεῦμα* für die Gestaltung der systematischen Theologie hingewiesen und gezeigt, wie Wesen und Art des *πνεῦμα* insbesondere für ihre Methodik maßgebend sein müssen. In diesem Zusammenhang hatte ich mehrmals angedeutet, daß auch die Struktur der religionspsychologischen Methode Wobbermins bedingt sei durch Voraussetzungen, deren Inbegriff eben das *πνεῦμα* ist. In diesem Sinn ist, wie ich mich ausgedrückt habe, die religionspsychologische Methode erst als die pneumatische voll charakterisiert, als pneumatische insofern, als das *πνεῦμα* ihre Basis ist und ihr die Richtlinien für ihr Vorgehen an die Hand gibt (S. 14, 32). Wobbermin selbst hat nun in einem Aufsatz die Alternative aufgestellt: „Pneumatische oder religionspsychologische Methode der systematischen Theologie“ [2])? Gleich eingangs betont er, daß es sich bei dieser Entgegensetzung von pneumatischer und religionspsychologischer Methode nicht nur um eine terminologische Frage handelt. Die von ihm aufgestellte Alternative ist deshalb zu verstehen in dem Sinn der Entgegensetzung zweier ihrem sachlichen Gehalt nach verschiedener Methoden. Es soll sich nach Wobbermin nicht nur um

1) Das Geistproblem in seiner Bedeutung für die Prinzipienfragen der systematischen Theologie der Gegenwart, 1926.

2) Pneumatische oder religionspsychologische Methode der systematischen Theologie? ZThK 1927, S. 53 ff.

einen Streit über den passendsten Namen der einen Methode, sondern um einen Streit über die sachliche Geeignetheit der einen oder der anderen Methode handeln. Nun wird diese Auffassung von Wobbermin selbst allerdings wieder dahin eingeschränkt, daß mit der Charakterisierung der religionspsychologischen Methode als pneumatischer nur der Ansatzpunkt gegeben sei für eine Anwendung der religionspsychologischen Methode, die sich mit deren eigenen Intentionen in sachlichen Gegensatz bringe (S. 56). Es lag diese Befürchtung Wobbermins um so näher, als ich in den Ausführungen meines Geistproblems, um den Hauptgedankengang nicht zu unterbrechen, auf eine ausgesprochene Begründung meiner These: der Behauptung von der pneumatischen Charakterisierung der religionspsychologischen Methode verzichtete. Dies nachzuholen ist die Absicht der folgenden Zeilen[1]).

1. Der doppelte Sinn des religionspsychologischen Zirkels. — Hauptaufgabe der systematischen Theologie ist es, den Gehalt des christlichen Glaubens in systematischer Weise darzulegen. Nach Schleiermachers grundlegender, von ihm zum erstenmal methodisch sicher durchgeführten Erkenntnis darf sich die Theologie dabei nicht mit der Ordnung und inneren Verknüpfung der vorliegenden religiösen Vorstellungen begnügen. Sie darf nicht vor den bereits in lehrhafte Form geprägten Glaubensgedanken Halt machen. Sie muß auf das religiöse Leben, das in diesen lehrhaften Formeln seinen Niederschlag gefunden hat, zurückgehen. An diesen Gedanken Schleiermachers knüpft Wobbermins Methodik an. Die systematische Theologie darf sich nicht bei den religiösen Vorstellungen als solchen beruhigen, sondern muß sie auf ihre im religiösen Erleben beschlossenen Motive zurückverfolgen. Die religiöse Vorstellung ist Ausdruck einer religiösen Ueberzeugung, die die systematische Theologie durch die religiöse Vorstellung hindurch sichtig

1) Aus den Rahmen einer Auseinandersetzung mit Wobbermin herausgenommen und in weitere Gedankenzusammenhänge hineingestellt habe ich das folgende in meinem Aufsatz: „Der Sinn der systematischen Theologie", Christl. Welt 1927, Nr. 13. Hier wollte ich insbesondere zeigen, von welch grundlegender Bedeutung die hier verhandelte Frage für die Aufgabebestimmung der systematischen Theologie ist.

zu machen hat. Dieses Verfahren auszubauen, ist Absicht der religionspsychologischen Methode Wobbermins.

Die zu einer religiösen Vorstellung gesuchte religiöse Ueberzeugung darf aber nicht ohne weiteres mit der Erfahrung, die ihr im religiösen Erleben des zufälligen Betrachters entspricht, kurz nicht der Eigenerfahrung, Eigenüberzeugung gleichgesetzt werden. Sie muß sich vielmehr an der Erfahrung anderer korrigieren und bereichern. Die religiöse Erfahrung der anderen ist uns jedoch nicht direkt als lebendige Erfahrung, sondern nur in Form ihrer Aussprache in religiösen Vorstellungen gegeben. Diese religiösen Vorstellungen lassen sich nach ihrem religiösen Motiv und Ueberzeugungsgehalt wieder nur fassen von der Eigenerfahrung aus. So weisen Eigenerfahrung und Fremderfahrung aufeinander zurück. Im Hinblick auf diesen Wesensverhalt spricht Wobbermin von dem religionspsychologischen Zirkel. Da die Eigenerfahrung sich uns in psychischer, die Fremderfahrung in geschichtlicher Hülle darbietet, kommt dieses Hin und Her zwischen Eigen- und Fremderfahrung erst in einem Gleichgewicht von psychologischer Vertiefung in die eigene religiöse Erfahrung und historischer Erfassung des in der Geschichte strömenden religiösen Lebens, vor allem des geschichtlichen Lebens, das für das Christentum grundlegend und deshalb in seinem Niederschlag in den Schriften des Alten und Neuen Testaments von klassischer und normgebender Bedeutung geworden ist, zur Ruhe. Damit stehen wir aber jenseits von Psychologie und Historie. Denn die Eigenerfahrung kommt dann nicht nach der Seite ihrer psychischen Faktizität in Frage, so wenig wie das geschichtliche Leben nach seiner historischen Faktizität. Deshalb wendet sich Wobbermin gegen eine rein religionshistorische Betrachtung innerhalb der systematischen Theologie ebenso wie gegen eine rein religions p s y c h o l o g i s c h e. Wenn Wobbermin seine Methode der systematischen Theologie als eine r e l i g i o n s psychologische — mit dem Ton auf das religions- — angesehen wissen will, so soll damit hervorgekehrt werden, daß es ihr auf das Herausheben des religiösen Sinngehaltes ankomme, der in das religiöse Eigenerleben, wie in das religiöse Leben der Geschichte eingebettet ist. Daß der Sinngehalt der religiösen Eigenerfahrung mit dem Sinngehalt des religiösen Geschichtslebens verkoppelt

ist, derart, daß vom Standpunkt geschichtlicher Religion aus vom Sinn gehalt des Eigenerlebens nur gesprochen werden kann, wenn er in objektiver Geschichtlichkeit gründet und andererseits von Sinn gehalt der Geschichte nur, wenn sie von einem geistigen Subjekt erfaßt ist, will die Redeweise von dem religionspsychologischen Zirkel zunächst zum Ausdruck bringen.

Nun findet sich aber im religionspsychologischen Zirkel noch eine zweite in sich zurücklaufende Linie: das wechselseitige Bezogensein von eigener Glaubenserfahrung und Gott, wie es Wobbermin im Anschluß an Luther illustriert (S. 62): Allein das Wort Gottes stellt die Artikel des Glaubens; und: Gott und Gottes Wort versteht niemand recht, er erfahr' es, versuch's und empfind's denn, in welcher Erfahrung der Heilige Geist als in seiner eigenen Schule lehre; und wie es Luther selbst im Großen Katechismus bei der Auslegung des ersten Gebots, also in einer Schrift von bekenntnismäßiger Bedeutung, in prägnantester Formulierung zum Ausdruck gebracht hat: die zwei gehören zu Haufe, Glaube und Gott. Oder, wie es Schleiermacher sagt: Selbst- und Gottesbewußtsein sind in einem gegeben. Mit dem schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl ist zugleich sein Woher mitgegeben [1]). So knüpft also der religionspsychologische Zirkel auch in diesem Sinn an Schleiermachergedanken an, wenn freilich zugegeben werden muß, daß der Ansatz Schleiermachers hier unsicher ist und von ihm aus die Linien noch weniger weitergezogen sind als im vorigen Falle.

Der Zirkel der religionspsychologischen Methode enthält also eine doppelte Polarität: 1. Eigenerfahrung — Geschichte (Zirkel I); 2. Eigenerfahrung — Gott (Zirkel II).

Wie dieses Nebeneinander zweier Polaritäten im religionspsychologischen Zirkel keine Zufälligkeit ist, mag vorläufig ein mathematisches Beispiel veranschaulichen. Durch zwei Punkte lassen sich unendlich viele Kreise ziehen. Es muß noch ein dritter Punkt hinzugegeben werden, damit ein Kreis eindeutig festgelegt wird. Würden zwei weitere Punkte hinzugegeben, dann müßte einer von ihnen mit einem von den zuerst gegebenen identisch sein, wenn der

1) Glaubenslehre, 1830², Erklärung zu § 4.

Kreis nicht überbestimmt und die Kreiskonstruktion unmöglich gemacht werden soll. Ist einer der neuen Punkte mit einem der alten Punkte identisch, dann kommt aus den vier Angaben ein Kreis zustande. Tatsächlich kehrt in unserem Schema der eine Pol der ersten Polarität in der zweiten Polarität wieder, so daß dieses Nebeneinander von zwei Polaritäten nicht zu zwei verschiedenen Zirkeln führt, sondern zu dem einen durch drei Größen festgelegten religionspsychologischen Zirkel.

Dieses Ineinander der nur logisch auseinanderzuhaltenden Zirkel I und II enthüllt sich, wenn wir uns ihre konkrete Erfüllung vergegenwärtigen.

Die durch die Polarität von Eigenerfahrung und der in der Geschichte vorliegenden Erfahrung bestimmte Größe ist die überpsychologische Erfahrung der gläubigen Gemeinde, das *πνεῦμα*. Diejenige Größe, in der wirklich Gott und Mensch aneinander gebunden sind, wie der Zirkel II will, ist wieder das *πνεῦμα*. In ihm kommen also die beiden Zirkel zur Deckung: denn *πνεῦμα* heißt einerseits Gott-Mensch-Verbundenheit im Gegensatz zu ihrer Auseinanderreißung; und *πνεῦμα* heißt andererseits geschichtliche Konkretisierung des Göttlichen im Gegensatz zu seiner spiritualistischen Zersetzung. Religiöse Erfahrung, die bei sich selbst bleiben will, verliert damit ihren religiösen Charakter; im *πνεῦμα* muß sie mit Gott Fühlung haben. Religiöse Erfahrung, die, geschichtslos, sich in sich selbst zurückzieht, führt zur Mystik. Im *πνεῦμα* muß sie sich der Kontinuität des geschichtlichen Lebens der Religion einordnen. So sehen wir im *πνεῦμα* die Gott- und Geschichtsbezogenheit des religiösen Erlebens in einem gegeben.

Für Paulus [1]) ist es Gott selbst, der im gläubigen Menschen das Wollen und Vollbringen bewirkt (Zirkel II) und das *πνεῦμα* ist der Christus (Zirkel I). Luther wiederholt diesen Doppelgedanken in seiner Weise: Gott und der Glaube gehören zu Haufe (Zirkel II); Gott ist für uns nur als deus incarnatus, d. h. innerhalb des konkreten geschichtlichen Lebens faßbar [2]) (Zirkel I). Es läßt sich daher sachgemäß von einer Doppelstruktur des *πνεῦμα* reden. Die theologische Methode,

1) Phil. 2, 13; 2. Kor. 3, 17.
2) W. A. 18. 684 f., 689.

deren Arbeitsfeld das πνεῦμα ist, muß mit dieser Wesensbeschaffenheit des πνεῦμα rechnen und sich ihr anschmiegen, und das tut sie gerade durch die Anerkennung des im vorigen herausgestellten religionspsychologischen Doppelzirkels. Deshalb ist dieser Zirkel, bzw. die Methode, die ihn bewußt anerkennt und mit ihm arbeitet, doch erst als eine pneumatische, d. h. als eine Methode, deren Struktur gewissermaßen eine Abschattung der Wesensstruktur des πνεῦμα ist, voll charakterisiert. Das Wesen des πνεῦμα spiegelt sich wider in der Art, wie die theologische Besinnung sich seines Gehalts zu bemächtigen sucht. Die Voraussetzung färbt ab auf das, was sich aus ihr entwickelt. Und da die Voraussetzung der theologischen Methode das πνεῦμα ist, ist sie selbst als pneumatisch zu kennzeichnen. Da gerade der Aufweis des zweifachen Zirkels der religionspsychologischen Methode die Aufmerksamkeit auf den pneumatischen Charakter ihrer Methodik lenkt, habe ich ihn ausführlicher gegeben.

Die Charakterisierung der religionspsychologischen Methode als pneumatischer ist nach dem bisherigen berechtigt, weil die Struktur dieser Methode in der Struktur des πνεῦμα gründet. Ihre Charakterisierung als pneumatischer läßt sich aber auch insofern rechtfertigen, als sie allen von ihr zu bearbeitenden Inhalt dem πνεῦμα zu entnehmen hat. Denn aller Inhalt der systematischen Theologie wird in analysierender Sinndeutung des πνεῦμα gewonnen. Es ist deswegen keinesfalls so, daß damit der Inhalt der systematischen Theologie für den Theologen schon feststände, bevor die Methode in Funktion tritt. Denn das πνεῦμα ist wohl als religiöses Leben von vornherein voll und ganz vorauszusetzen, deshalb aber noch nicht als vom theologischen Forscher vollbewußt, geschweige denn nach seinem vollen Sinngehalt. Ihn gilt es mit Hilfe der drei gegebenen Konstruktionspunkte: Eigenerfahrung, geschichtlich vorliegender Erfahrung mit ihrer Quelle der Bibel, das Göttliche, das uns im πνεῦμα berührt, erst herauszuarbeiten.

So besteht die Kennzeichnung der Methode der systematischen Theologie als einer pneumatischen zurecht in einem doppelten Sinn. Sie ist pneumatisch, sofern sie den psychologisch oder historisch eingehüllten Sinngehalt des πνεῦμα zu erheben hat; und sie ist pneumatisch, sofern sie dies zu tun hat in einer der Eigenart des

πνεῦμα sich anpassenden Weise, d. h. durch Berücksichtigung des Doppelzirkels, der mit dem Wesen des πνεῦμα gegeben ist, und der sich in der methodischen Behandlung des πνεῦμα widerspiegelt. Sie ist pneumatisch nach ihrem Objekt und nach der Art ihres Vorgehens.

Trotzdem hat Wobbermin in dem oben erwähnten Aufsatz gegen die Charakterisierung der Methode Einwände erhoben. Der erste ist rein terminologischer Art. Die zwei andern sind sachlicher Natur: Meine Interpretation der religionspsychologischen Methode würde ihre einseitige Anwendung begünstigen, indem sie dazu verleite, erstens das Resultat vorwegzunehmen, zweitens den Schwerpunkt auf das Subjektive zu verlegen (a. a. O. S. 56 f.).

2. Zurückweisung von Einwänden. — a) Terminologisch hat Wobbermin einzuwenden, daß der Begriff pneumatisch auf geistiges Personleben zu beschränken sei und daher für die Charakterisierung einer Methode gar nicht passe. πνεῦμα ist gemäß den früheren Ausführungen eine überpsychologische Größe, der christliche Gemeingeist. Pneumatisch ist eine Einzelpersönlichkeit nur, sofern sie Anteil an diesem Gemeingeist hat. Das Wort pneumatisch ist also nicht auf geistiges Personleben zu beschränken, wenn darunter individuelles geistiges Personleben zu verstehen ist. Schließlich kommt das πνεῦμα für die systematische Theologie nicht nach seinem Vollgehalt, also z. B. nicht nach seinem sittlichen Gehalt und nach seiner Erlebensseite hin in erster Linie in Frage, sondern nur soweit es allen theologisch faßbaren religiösen Sinngehalt begründet. Mit dem πνεῦμα ist ein gewisser Sinngehalt gegeben, ins religiöse Erleben ist ein gewisser Ueberzeugungsgehalt eingeschlossen, der in methodischer Besinnung entfaltet und geordnet werden soll. Man hat wohl ein Recht, diesen Sinn- oder Ueberzeugungsgehalt pneumatisch zu nennen, da er das πνεῦμα selbst nach seiner kognitiven Seite ist. Wenn die theologische Methode diesen pneumatischen Gehalt des religiösen Lebens, wie er sich in der religiösen Erfahrung, in kirchlichen Institutionen oder in geschichtlichen Ereignissen kundtut, zu erheben hat, läßt sie sich doch wohl als pneumatisch charakterisieren, so wie z. B. die naturwissenschaftliche Methode ihren Namen von ihrem Objekt hat.

Hier setzt ein neuer Einwand ein. Müßte dem eben angeführten

Beispiel entsprechend dann nicht von einer pneumatologischen Methode gesprochen werden, wie es z. B. von Wehrung vorgeschlagen worden ist [1])?

Eine pneumatologische Methode wäre ein wissenschaftliches Verfahren, das sich das *πνεῦμα* zum Objekt nähme, wie irgendeine andere Wissenschaft ein beliebiges Objekt und dann von einem Standpunkt außerhalb des *πνεῦμα* dieses beschreibt, beurteilt und in Zusammenhang mit anderen Objekten bringt. Das wäre aber ein Verfahren, das der Eigenart des *πνεῦμα* nicht gerecht würde. Denn das *πνεῦμα* verträgt keine wissenschaftliche Objektivierung, weil damit eines seiner Wesenselemente, seine Subjektbezogenheit, zerstört würde. Auch die Theologie, nicht bloß die religiöse Ueberzeugung redet aus dem *πνεῦμα* heraus. Das *πνεῦμα* holt auch in der Theologie seinen Sinngehalt in pneumatischer Selbsterfassung aus sich selbst heraus. Da der Theologe dieses *πνεῦμα* nicht von vornherein nach seinem echten Vollsinngehalt bewußt hat, ist eine Anweisung nötig, wie er seinen persönlichen, individuell beschränkten Standpunkt zum pneumatischen erweitern kann, wie er es anfangen muß, um sein Selbstbewußtsein in das Selbstbewußtsein des über- und außerpsychologischen *πνεῦμα* — überpsychologisch, sofern es der Sinngehalt des Erlebens, außerpsychologisch, sofern es nicht bloß Eigenerleben ist — zu transponieren. Die religionspsychologische Methode ist nach meiner Interpretation nichts anderes als eine sachgemäße Anweisung zu dieser Transponierung. Sie bringt durch das Geltendmachen des religionspsychologischen Doppelzirkels, wie ihn, wenigstens nach seiner einen Seite hin innerhalb der Gegenwartstheologie Wobbermin methodisch am schärfsten herausgestellt hat, wie er sich aber auch sonst, ohne daß man bewußt auf ihn reflektiert, in der theologischen Arbeit auswirkt, z. B. im Geistbegriff Schäders, im Begriff der Geschichtsmystik H. E. Webers, die Eigenart des *πνεῦμα* zu klarem Bewußtsein. Ihre Einsicht, daß alle religiösen Sätze als Glaubenssätze aufzufassen sind, hat zur Folge, daß sie als Sinngehalte des *πνεῦμα*, also nicht durch rationale Ableitungen oder bloße Bibelexegese, sondern pneumatisch, durch Sinndeutung des *πνεῦμα*

1) Zeitschr. f. syst. Theologie 1925, S. 75 ff. bes. S. 145.

zu gewinnen sind. Die Absicht der religionspsychologischen Methode, das seelische und das geschichtliche Leben der Religion für ihre Arbeit in gleicher Weise heranzuziehen, schließt die Voraussetzung ein, daß es für die theologische Betrachtung auf das Gemeinsame ankomme, das sich in beiden anzeigt, auf den religiösen Sinngehalt, das πνεῦμα. Ihre Forderung nach einem Gleichgewicht von Psychologie und Geschichte kann deshalb nur den Sinn haben, der systematischen Theologie ein Verfahren zu empfehlen, das weder als psychologisch noch als historisch, sondern eben als pneumatisch zu charakterisieren ist. Wenn irgendwo, dann tritt am Gleichgewicht des Psychologischen und Historischen das Pneumatische als ein Neues hervor[1]).

Die pneumatische Selbsterfassung des πνεῦμα erfolgt fürs erste unmittelbar und abrupt in Form von religiösen Einzelaussagen prophetischer Art, dann bereits zweckhaft in Form von (Gemeinschafts-)Bekenntnissen, schließlich in methodischer Selbstbesinnung und in systematischem Zusammenhang in Form des theologischen Systems. Die Theologie ist nach dieser Seite methodisches Bekenntnis, Selbstexplikation des πνεῦμα in methodisch-systematischer Form; allerdings immer nur angenähert Selbstexplikation des πνεῦμα. Die Transponierung des Selbstbewußtseins des Theologen in das pneumatische Selbstbewußtsein gelingt nie vollkommen. Das Gleichgewicht von Psychologie und Historie bleibt labil. In vollkommenster Annäherung wäre die Theologie der adäquate Ausdruck der Sinnhaftigkeit des πνεῦμα selbst: die „reine Lehre", die aber nicht, wie Piper[2]) will, primär in kirchlichen Notwendigkeiten begründet ist, sondern in der Wesensart des πνεῦμα, in seiner Tendenz, seinen kognitiven Gehalt in systematischer Form und abschließend darzustellen, die aber — wieder ein Irrtum Pipers — im Sinne des πνεῦμα selber nicht konstitutive, sondern nur regulative Bedeutung

1) Damit habe ich einen Satz meines Geistproblems (S. 32), den Kalweit in seiner Besprechung meiner Schrift (Zwischen den Zeiten, 1926, S. 269 ff.) als mißverständlich beanstandete, so umformuliert, daß er nach Kalweits ebenda (S. 271) vertretener Anschauung auch die Zustimmung Barths finden würde. Das würde aber seine Grundvoraussetzung einer völligen Diastase: Gott — Mensch nicht zulassen. Barths Gesamtposition geht ja geradezu auf eine Unterminierung des Geistbegriffes aus.

2) Theologie und reine Lehre, 1926.

hat als Antrieb zu immer tieferer Erfassung des pneumatischen Gehaltes in einem System von Glaubenssätzen.

Die Theologie unterscheidet sich von der Religionsphilosophie nicht bloß dadurch, daß die Religionsphilosophie das πνεῦμα an sich, die Theologie das πνεῦμα in geschichtlicher Konkretisierung ausdeutet, sondern auch dadurch, daß die Religionsphilosophie Reflexion über das πνεῦμα, die Theologie Reflexion aus dem πνεῦμα heraus ist. Die Methode der systematischen Theologie kann deshalb keine pneumatologische sein. Die Charakterisierung ihrer Methode als pneumatischer gewinnt von hier aus noch einen tieferen Sinn: Das πνεῦμα ist nicht lediglich Objekt des theologischen Verfahrens, sondern als sein Prinzip Subjekt des theologischen Verfahrens, wenn auch immer nur in angenäherter Weise. D. h. konkret gesprochen: die systematische Theologie ist nach ihrem Endzweck nicht eigentlich ein Reden über Glaubensdinge, sondern Selbstexplikation des Glaubens, methodische Selbstbesinnung des Glaubens über seine Inhalte. In der Theologiegeschichte ist das Reden über den Glauben immer nur Durchgangsstadium zu einem Reden tiefer aus dem Glauben heraus. Und deshalb, meine ich, läßt sich das Verfahren der systematischen Theologie als pneumatisch charakterisieren, weniger deshalb, weil es das πνεῦμα als Arbeitsgebiet hat, das würde in die Richtung der Terminologie „pneumatologisch" führen, sondern deshalb, weil das πνεῦμα letzlich selbst es ist, das in der Arbeit der systematischen Theologie, nur in methodischer Selbstbesinnung, seinen religiösen Sinngehalt in Glaubenssätzen fixiert.

b) Den zweiten Einwand Wobbermins habe ich bereits oben (S. 191) gestreift. Ich wende mich daher dem letzten, gewichtigeren Einwand zu, mein Vorschlag würde die Gefahr begünstigen, daß auf die subjektive Seite des religionspsychologischen Zirkels das Uebergewicht gelegt werde.

Leitmotiv meiner Interpretation der religionspsychologischen Methode, die sich in ihrer Charakterisierung als pneumatischer kurz zusammenfaßt, war es, auf die objektive Seite des religionspsychologischen Zirkels aufmerksam zu machen. Es sollte etwas ins Licht gerückt werden, was ein Gegner der Schleiermacherrenais-

sance an einer an Schleiermacher orientierten Methode nicht ohne weiteres bemerkt. Weil das πνεῦμα seinem Wesen nach nicht etwas in die Grenzen menschlichen Selbstbewußtseins Eingeschlossenes, d. h. nichts rein Subjektives, vielmehr das Medium einer Verbindung mit einer unseren Sinnen unfaßbaren Welt ist, scheint mir gerade die Charakterisierung der theologischen Methode als pneumatischer die Tatsache zu betonen, daß es sich bei der Arbeit der systematischen Theologie nicht um eine Analyse subjektiven Erlebens handelt, die je nach dem zugrunde gelegten Erlebnis des einen oder des anderen verschieden ausfallen muß, also auch in diesem Sinn subjektivistisch wäre, sondern um die Erfassung objektiven Sinngehalts, der sich im Erleben der Einzelnen nur verschieden ausprägt. Die Charakterisierung pneumatisch will also dem subjektivistischen Mißverständnis gerade entgegentreten.

Der Begriff pneumatisch weist vor allem auf Zirkel II hin, den mancher Kritiker des religionspsychologischen Zirkels übersieht, weil sich ihm der religionspsychologische Zirkel nur als Zirkel I darstellt. Da aber der religionspsychologische Zirkel erst durch seine Polarität von Glaubenserfahrung und Gott (Zirkel II) das Objektive ausgesprochenerweise zur Geltung bringt, entspringt gerade aus dieser Verkennung der Doppelheit des religionspsychologischen Zirkels, und d. h. seines pneumatischen Charakters der Vorwurf des Subjektivismus.

Nun erscheint in meinem „Geistproblem" (25 f.) gelegentlich der Darstellung der Trinität das πνεῦμα als das subjektive Beziehungsglied in der Synthese: Gott—Mensch, so daß die Charakterisierung pneumatisch schließlich doch in das subjektivistische Fahrwasser zu treiben scheint. Aber dabei ist der Ton nicht einseitig auf „subjektive" zu legen. Als subjektives Beziehungsglied der Synthese bekommt es seinen Sinn erst in der Objektbezogenheit. πνεῦμα ist Gott im Erleben. Als Erleben ist es subjektverhaftet, als Gotterleben empfängt es seinen Sinn erst durch seinen Objektgehalt. „Der Geist ist nur dann der rechte ...., wenn er vor Gott stellt" heißt es einige Zeilen weiter.

3. „Pneumatisch" als Schutz gegen einseitige Auffassungen der religionspsychologischen

Methode. — Manche irrigen Auffassungen und voreiligen Einwände gegen die religionspsychologische Methode rühren davon her, daß auf die Doppelheit ihres Zirkels, d. h. auf ihren pneumatischen Charakter nicht geachtet wird. Ich will das an zwei Beispielen zeigen: das eine ist ihre Kritik durch Siegfried [1]), das andere die durch F. W. Schmidt [2]).

Siegfried sieht in der Methode des religionspsychologischen Zirkels eine Vermischung psychologischer und methodologischer Fragestellung (a. a. O. S. 141). Ihre Beschreibung durch Wobbermin [3]): „Von der eigenen religiösen Erfahrung aus fremdes religiöses Seelenleben verstehen lernen, so den Blick für die Eigentümlichkeiten des spezifisch Religiösen schärfen, mit geschärftem Verständnis zur Beobachtung des eigenen religiösen Bewußtseins zurückkehren und diesen Prozeß wechselseitiger Förderung im Erfassen, Verstehen und Deuten der eigenen und fremden Ausdrucksformen religiösen Lebens immer weiter ausdehnen" wird rein psychologisch verstanden. Siegfried spricht deshalb auch nur von einem psychologischen Zirkel; als ob es sich um ein tatsächliches Hin und Her zwischen Eigen- und Fremderfahrung handeln würde. Dieses Hin und Her hat vielleicht seinen guten Sinn, wenn es gilt, von der Eigenerfahrung aus in Motiv und Sinn einer Fremderfahrung einzudringen. In diesem Falle ist das Hin und Her solange fortzusetzen, bis man aus den Schranken der Eigenerfahrung ganz hinübergekommen ist (a. a. O. S. 127 ff.). Das mag ein Ideal sein für den Historiker, der ergründen will, wie es eigentlich gewesen ist, um beispielsweise das Motiv des ὁμοούσιος oder die Geisteshaltung Augustins aufzudecken. Hier geht es um ein Zurückdrängen subjektiver Eintragungen, letzten Endes um Ausschaltung der Eigenerfahrung. Im Sinn des religionspsychologischen Zirkels bleibt jedoch die Eigenerfahrung auch im Resultat als Faktor bestehen. Glaubenssätze

1) Siegfried, Th.: Phänomenologie und Geschichte, bes. S. 138 ff. in Kairos, hsg. von Tillich, 1926.

2) Schmidt, F. W.: Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode: Georg Wobbermin, Christl. Welt 1926, Sp. 792 ff.

3) Wobbermin: Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie, 1913, S. 408 f.

schweben ohne das Fundament der Glaubenserfahrung in der Luft. Sie gelten nur an und in der Glaubensüberzeugung. Ihr Sinngehalt ist nicht nur in einem psychologischen Sinn an ein Subjekt gebunden, derart, daß er sich nur durch ein Psychisches aktualisieren kann, sondern auch methodologisch auf ein Subjekt bezogen, derart, daß ohne diese Subjektbezogenheit ihr Charakter als Glaubenssatz zerstört wird. So ist das Hin und Her zwischen Eigenerfahrung und Geschichte kein Hin- und Herspringen mit dem Ziel schließlich doch einmal über die eigene Erfahrung hinauszukommen, sondern ein Herausarbeiten des pneumatischen Sinngehalts in gleichmäßiger Rücksichtnahme auf seine psychologische und historische Gegebenheitsweise.

Daher ist weder die Eigenerfahrung, wie Siegfried meint, noch die Fremderfahrung Ausgangspunkt der religionspsychologischen Methode, vielmehr das *πνεῦμα*, das uns in eigener Erfahrung und in der Geschichte entgegentritt und uns dadurch in den pneumatischen Zirkel zwingt, gerade so wie dadurch, daß es einerseits ohne Verletzung seiner Eigenart nicht von der Glaubenserfahrung losgelöst werden kann und andererseits im objektiv Göttlichen verankert ist.

Die Charakterisierung des Zirkels zwischen Eigenerfahrung und Geschichte (Zirkel I) als nur psychologischen Zirkels nimmt die Möglichkeit weg, seine Bedingtheit durch den Zirkel von Eigenerfahrung und Gott zu erkennen. Seine Charakterisierung als pneumatischer deckt die innere Beziehung beider auf.

Aehnlich ist es mit den Beanstandungen F. W. Schmidts. Ihre Besprechung wird die Beziehungen beider Zirkel, die ja, wie wir bereits wissen, nur verschiedene Ansichten eines und desselben Zirkels sind, endgültig klären.

F. W. Schmidts Kritik der religionspsychologischen Methode läßt sich in zwei Einwänden zusammenfassen. In einer der bisherigen Terminologie angeglichenen Formulierung lauten sie also. Erstens: Die religionspsychologische Methode erkenne den Zirkel II (in der Terminologie F. W. Schmidts: die reformatorische fides-promissio-Korrelation) in seiner Eigenart und Verschiedenheit gegenüber Zirkel I (religionspsychologischer Zirkel nach Schmidt) nicht unum-

wunden an. Sie ordne insbesondere den Zirkel II dem Zirkel I nicht über. Zweitens: Die religionspsychologische Methode sei eine religionswissenschaftliche, die — nach unserer Terminologie — zu einem Reden über die Sache der Religion führe, anstatt die Religion selber aus sich heraus reden zu lassen. Beide Einwände stehen in innerer Verbindung miteinander. Das religionswissenschaftliche Verfahren werde zu dem speziell theologischen gerade dadurch, daß der Zirkel II die übergreifende Bedeutung bekomme. Nur dadurch werde die Theologie in ihrem Eigen-Sinne gegenüber der Religionswissenschaft geschützt.

Meine Interpretation der religionspsychologischen Methode macht diese Vorwürfe gegenstandslos, indem sie durch die Hervorhebung des pneumatischen Charakters des ihr zugrundeliegenden Zirkels von vornherein auf seine Doppelheit hinweist. Seine Auswirkung in der Methode ist ein Sicheinander-Korrigieren von eigener und geschichtlich gegebener Erfahrung (Zirkel I) auf dem Boden der Korrelation: Gott—Mensch. Schmidt sieht im religionspsychologischen Zirkel nur den Zirkel I und fordert von dieser mißverständlichen Auffassung aus seine Ergänzung durch Zirkel II, der sich in der Methodik Wobbermins nur andeute. Der Hinweis auf den pneumatischen Charakter des religionspsychologischen Zirkels wird seine Doppelstruktur deutlich herausstellen. Damit fallen auch die anderen Einwände Schmidts.

Schmidt kann das Ineinander der zwei Zirkel im religionspsychologischen Zirkel allerdings nicht nur wegen des Mangels seiner ausdrücklichen Charakterisierung als eines pneumatischen nicht erkennen, sondern auch infolge seiner Voraussetzung, der Uebergang vom ersten zum zweiten Zirkel bedeute eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Damit hängt zusammen, daß er, was er eigentlich müßte, wenn seine Einwände stichhaltig sein sollen, keine methodische Anweisung geben kann, wie beide Zirkel ineinanderzuschlingen sind, in welcher Weise der Glaubenszirkel dem im engeren Sinne religionspsychologischen Zirkel überzuordnen ist. Damit wäre seine Position selbst die Position des pneumatischen Zirkels geworden. Diese wechselseitige Bezogenheit der beiden Zirkel aufeinander soll abschließend skizziert werden.

4. Die Verflechtung der zwei Zirkel zu dem einen pneumatischen Doppelzirkel[1]). — 1. Die Problematik des Zirkels I führt notwendig zu Zirkel II. Der Rückgang von der vorstellungsmäßigen Ausprägung zur religiösen Ueberzeugung und der Versuch, von hier aus die Vorstellung der Ueberzeugung möglichst adäquat ev. neuzuprägen — beides vollzieht sich im Rahmen von Zirkel I — hat nur einen Sinn, wenn die religiöse Ueberzeugung und damit die aus ihr entspringende vorstellungsmäßige Ausprägung, eine Wirklichkeit meint, auf etwas Objektives geht, das unsere Seele in der religiösen Erfahrung berührt (Zirkel II). Denn ohne diese Voraussetzung einer erlebten Korrelation wäre es theologisch im Grunde genommen belanglos, von der vorstellungsmäßigen Ausprägung zur Ueberzeugung zurückzugehen, um von hier aus nach einem möglichst adäquaten Ausdruck für die religiöse Ueberzeugung zu suchen. Die vorstellungsmäßige Ausprägung wäre nur als Symbol, das von einer seelischen Zuständlichkeit expressionistisch gestaltet wird, zu verstehen. Die verschiedenen vorstellungsmäßigen Ausprägungen religiöser Erfahrung wären im Prinzip gleichwertig. Es käme nur auf die seelische Zuständlichkeit an. Der Apparat des religionspsychologischen Zirkels brauchte nicht in Bewegung gesetzt zu werden. Nun aber sind diese vorstellungsmäßigen Ausprägungen als Ausprägungen von Ueberzeugungen im Sinne des Glaubens nicht als uneigentliche Symbole, sondern als eigentliche Aussagen, wenn auch nur in Näherungswerten, zu verstehen, d. h. als solche, deren Gehalt eine Objektivität entspricht, wobei zunächst gleichgültig sein kann, wieweit sie sich vorstellungsmäßig einfangen läßt. Sie setzen also den Zirkel II voraus. Zirkel I gründet in Zirkel II.

2. Ebenso führt die Problematik des Zirkels II notwendig zu

1) Zum folgenden bieten eine Ergänzung meine dies betreffenden Ausführungen in dem Aufsatz: „Der Sinn der systematischen Theologie", Ch. W. 1927, Nr. 13. Es dreht sich in ihnen zunächst um das zur Zeit vielverhandelte Problem des Wortes. Das hier, wie in der Ch. W. nur Angedeutete wird in einem größeren, demnächst erscheinenden Aufsatz: „Das Schweigen der Mystik — das Bekenntnis des Glaubens. Ein Beitrag zum Problem des Wortes" ausführlicher dargestellt werden.

Zirkel I. Aussagen über das Beziehungsverhältnis: Gott—Mensch (Zirkel I) lassen sich nur gewinnen, wenn es sich geschichtlich konkretisiert. Erst mit der geschichtlichen Konkretisierung, ohne die die religiöse Beziehung bloße Möglichkeit bliebe, entsteht bestimmter Inhalt des religiösen Erlebens, also Ueberzeugung, die sich vorstellungsmäßig ausprägt und damit den Zirkel I involviert. Zirkel II schließt Zirkel I ein.

Darnach gibt sowohl die Korrelation: Erfahrung — geschichtlich fixierte vorstellungsmäßige Ausprägung, als auch die Korrelation: Glaube—Gott (fides-promissio) bestimmte methodische Anweisungen für das Verfahren der systematischen Theologie; und zwar gibt sie die Korrelation Glaube—Gott durch das Medium der Korrelation: Erfahrung—Vorstellung. Die Fremderfahrung kommt für die religionspsychologische Methode nur unter dem Gesichtspunkt der Offenbarung Gottes in Betracht.

So sind die beiden Zirkel zwei von verschiedenen Standpunkten aus gewonnene Ansichten *eines* Zirkels, des pneumatischen, der den religionspsychologischen Zirkel in einem engeren Sinn und den Glaubenszirkel als Teilansichten des einen umfaßt. Nach seiner Bezeichnung läßt sich auch die Methode, die er begründet, als pneumatisch charakterisieren.

Moderne Richtungen im theologischen Denken Amerikas.

Von

Pfarrer A. E. Burckhardt in Witikon bei Zürich.

Es ist eine schwierige Aufgabe, einem Europäer von amerikanischer Theologie zu erzählen. Denn er wird ohne weiteres seine geistigen Maßstäbe an sie legen wollen. Doch ist es grundfalsch, Gedankenströmungen aus verschiedenen Kulturkreisen einfach miteinander zu vergleichen, ohne auf die verschiedenen geistigen Unterlagen, die aus der Geschichte hervorgehen, gebührende Rücksicht zu nehmen. Daher muß ganz besonders eine Darstellung amerikanischer Theologie eine Schilderung amerikanischen Lebens vorausschicken, weil nirgends wie in Amerika die Abhängigkeit des geistigen Lebens von dem kulturellen so eindeutig festgestellt werden kann.

Amerika macht dem Europäer einen einheitlichen Eindruck. Ich möchte seine Kultur die Zivilisation Europas nennen. Das heißt mit anderen Worten: der mechanische, industrielle Teil unserer Kultur hat sich drüben ungehemmt durch Bindungen historischer und traditioneller Art wie in einem Treibhause entfaltet.

Die Amerikaner haben gemerkt, daß sie das Resultat ihrer Kultur sind und daher eine ganz typische Stellung zum Leben einnehmen, die sonst nirgends zu finden ist. Wir lassen als Beispiel eine Aeußerung von William Adams Brown, dem systematischen Theologen im Union Theological Seminary in New-York, folgen. Dieser hat Amerika im Fortsetzungsausschuß der Stockholmer Konferenz in Bern vertreten, darf also für das geistige Amerika als repräsentativ gelten. Er schreibt in einem Artikel über die Ausbildung der amerikanischen Theologen während der letzten hundert Jahre im

Journal of Religion, Juli 1926, Bd. VI, S. 363—383 einige bemerkenswerte Sätze. Nachdem er ausgeführt hat, daß in Europa alles durch die Geschichte bedingt und auf Geschichte eingestellt ist, daß das Leben bei uns in der alten Welt langsam vor sich geht, daß daher der plötzliche Wechsel immer als etwas Revolutionäres angesehen wird, fährt er fort (S. 364):

Doch sind wir hier allzu vielgeschäftig, um überhaupt unser Tun in Frage zu stellen, manchmal überhaupt um zu merken, wohin wir gehen. In diesem Lande der unbegrenzten Möglichkeiten scheint Schnelligkeit der Maßstab des Erfolges zu sein. Es ist ein gut Ding, einfach zu leben, da das Leben Wachstum, Fortschritt bedeutet...., die Geschichte, die uns Amerikaner interessiert, ist die Geschichte, welche wir selber machen.

Diese Aeußerung kann uns dazu verhelfen, die Merkmale der amerikanischen Kultur zusammenzufassen.

1. Die ganze Kultur will Betrieb um jeden Preis. Aus dem Geschäftsleben entnimmt sie diesen ihren Maßstab. Als Hauptsache gilt, in möglichst kurzer Zeit möglichst viel zu produzieren. Nicht immer sind Geld und Gewinn die Hauptsache. Viel eher ist die Betriebsamkeit an und für sich die Triebfeder des Handelns. Ein Millionär schenkte eine große Summe für den Bau einer Universität in Chicago mit den folgenden Worten: es machte mir Freude, das Geld zu verdienen, Spaß macht es mir auch, es weiter zu geben. Eile ist der Maßstab des Erfolges, sagt Brown: „efficiency" ist ein anderes vielgehörtes Wort, das dieselbe Tatsache bezeichnet.

2. „Es ist ein gut Ding, einfach zu leben, da das Leben Wachstum, Fortschritt bedeutet." Betriebsamkeit ermöglicht eine ungeheure Beweglichkeit. Der junge Amerikaner kann alles erlernen und sich in jede Lage einfügen. 60jährige Geschäftsleute entschließen sich plötzlich, zu studieren, um einen philanthropischen Verein zu gründen. Das Leben des Betriebes will sich auch entfalten; die ganze Welt soll umgewandelt werden. Ein gutes Beispiel ist Wilsons Weltmissionseifer mit seiner Völkerbundsidee, ein schlechtes die ständigen Moralpredigten der republikanischen Verwaltung an die Adresse des bösen Europa.

3. Typisch ist ferner die Schätzung der Wissenschaft. Die praktischen Resultate der Forschung haben das Volk in seinem Wohlstande

gefördert; daher wird alles begierig ergriffen, was sie darbietet. Nicht ernste Forscherarbeit um der Wahrheit willen ist damit gemeint, sondern die praktische Nutzanwendung naturwissenschaftlicher Theorien. Radiowellen, technische Verbesserungen in der Automobilindustrie sind Werke der „Science". Man fühlt, daß sie das heutige Leben, das einem so schön vorkommt, fördert. Die Wissenschaft hat uns erst recht von den Banden der Natur erlöst, — das ist der unausgesprochene Gedanke jedes Amerikaners.

Was sind die Folgen der amerikanischen Kultureinstellung? Scheinbar freut man sich am Leben, da es ja nach Brown Wachstum und Fortschritt bedeutet. Solange man sich einreden kann, daß Eile = Wachstum = Fortschritt ist, wird man freudig im Leben stehen. Der naive Amerikaner ist daher durchaus fortschrittsgläubig, sogar der Intellektuelle. Und es ist in der Tat nicht zu leugnen, daß die Auffassung des Lebens als eines Betriebes für Amerika sehr folgerichtig ist und im allgemeinen eine Seite unserer menschlichen Natur umschreibt. Doch sobald die amerikanische Lebensform zum Inhalt wird, sobald man wirklich meint, Veränderung sei Aufwärtsentwicklung, setzt die Ernüchterung ein. Man steht vor dem absoluten Nichts.

Die Kirchen stehen mitten in dieser amerikanischen Kultur drin und werden daher auch als Mittel aufgefaßt, das menschliche Leben zu fördern. Gedanklicher Ausdruck dafür ist die modern gerichtete amerikanische Theologie. Den Fundamentalismus, der eine ganz starre Orthodoxie darstellt, möchte ich nicht lange behandeln, weil er mir zu wenig modern-amerikanische Gedanken zu enthalten scheint. Man staunt darüber, daß Jungfrauengeburt und leibliche Wiederkunft Christi zu Fundamentalartikeln des Glaubens gemacht werden können. Man kann es kaum begreifen, wie ein William Jennings Bryan, der eine hervorragende Rolle in der demokratischen Partei gespielt hat als Volksmann ersten Ranges, sich plötzlich mit Feuereifer für die wörtliche Auffassung von Genesis 1 einsetzen kann. Zwar trifft man auch in Europa solche Auswüchse, wird man uns entgegenhalten; doch daß solche Streitigkeiten in die volle Oeffentlichkeit getragen werden, steht doch auch bei uns ohne Beispiel da. Wir wenden uns also sofort den freieren Richtungen zu, weil sie das amerikanische Kulturgefühl besser darstellen.

Schon die Kirchengeschichte liefert Tatsachen genug, die darauf hindeuten, daß die Förderung des allgemeinen menschlichen Lebens auch in den Kirchen im Vordergrund stehen muß.

1. Die amerikanischen Kirchen sind Freikirchen, müssen sich also gegenseitig bestimmen, beeinflussen und abgrenzen. Daher muß jede Kirche ihr Möglichstes leisten, um auf der Höhe zu bleiben.

2. Die amerikanischen Kirchen sind Pionierkirchen und haben sich selbständig einen Weg durch alle möglichen Schwierigkeiten gebahnt. Beispiele dafür sind die Pilgerväter und die Puritaner in Neu-England. Eine Kirche, die ein ganzes kulturelles Leben gestalten muß, hat eine ganz andere Stellung in der Welt als unsere europäischen Kirchen, die heute eher Anhängsel als treibende Kräfte sind. Ein schönes Beispiel sind die Pionierkirchen, die von den Methodisten gegründet wurden. Es weht ein stark aktivistischer Geist durch diese zahlreichste amerikanische Denomination, die nach Urteilen von Kennern ebenso gut organisiert sein soll wie eine politische Partei. Schon im Jahre 1780 machten sich die Methodisten auf einer Konferenz in Baltimore frei von ihrem ersten Herrn, John Wesley; im Jahre 1784 faßten sie den Beschluß, „die Sklaverei auszurotten" [1]). Eine ungeheure Kräfteentfaltung war auch durch die „Jünger Christi" ermöglicht, einer Kirche, die aus der „zweiten Erweckung" (1800 bis 1810) entstand. Alle diese Kämpfe bringen das menschliche Element des Kampfes und der Organisation stark zum Ausdruck.

3. Laientätigkeit hat sich in allen amerikanischen Kirchen durchgesetzt, sogar bei den Lutheranern, die sonst in Europa am meisten Pastorenkirche sind. Die Kirche, die so zugleich gesellschaftlicher und kultureller Mittelpunkt der Gemeinde war, gewissermaßen ihr Kulturzentrum bildete, griff schon frühe tatkräftig ins Leben ein.

Wenn schon die Kirchengeschichte eine starke Humanisierung der Gedanken mit sich bringen mußte, so wirkten noch andere bestimmte ideengeschichtliche Zusammenhänge in der gleichen Richtung. Humanistisch tönt schon der Grundgedanke der amerikanischen Verfassung. Leben, Freiheit und Streben nach Glück sind dort die inhaltliche Bestimmung der allgemeinen Menschenrechte. Aufklärerische

1) P. G. Mode, Sourcebook and Bibliographical Guide for American Church History, p. 322 et 325.

Gedanken sind im Vereinswesen, das sich im Anfange des 19. Jahrhunderts breit macht, bemerkbar. Es ist beachtenswert, wie sehr die Kirchen solchen Bestrebungen offen gestanden haben. Heute kann man jüdische Rabbiner auf christlichen Kanzeln predigen und beten hören, nicht weil die amerikanischen Kirchen nicht mehr wüßten, was Christentum sei, sondern weil sie überzeugt sind, daß alles, was auf Menschheitsfragen Bezug hat, bis zu einem gewissen Grade in die Kirche gehört. Protestantische Pfarrer gehören dem Freimaurerorden an. Für gewisse Zeremonien werden ihm sogar die Kirchengebäude zur Verfügung gestellt.

Theologisch tritt daher das humanistische Element schon in der älteren Geschichte hervor. Der Calvinismus hat sonst wenig für Ruhm und Tüchtigkeit des Menschen übrig, doch kennt er die Lehre vom heiligen Geiste und betont sie mit viel größerer Schärfe als das zeitgenössische Luthertum. Die Unitarier des 19. Jahrhunderts bekämpfen die ältere Orthodoxie ganz bewußt; ihr Haupt der Theologe William E. Channing, nimmt menschheitliche Gedanken in sein Lehrgebäude auf. Man braucht nur einige Titel seiner Aufsätze und Predigten durchzugehen und man spürt sofort, wohin der Wind weht (Sklavereifrage, Wider den Calvinismus, Die vervollkommnende Kraft der Religion, Aehnlichkeit mit Gott). Die „Disciples", die Schüler Campbells, mildern den schroffen Calvinismus der Kongregationalisten und der Presbyterianer. Andere Denominationen, wie die Methodisten und die protestantisch-bischöfliche Kirche (entsprechend der englischen Kirche), haben von jeher arminianische Elemente in ihrer Theologie gehabt. Synergismus war bei beiden etwas Gewöhnliches. Die Quäker hatten wie in Europa wenig Gewicht auf dogmatische Formulierung ihrer Anschauungen gelegt. Ihre Lehre vom inneren Licht, das jeden Menschen erleuchtet, konnte sich leicht mit humanistischem Inhalt erfüllen. Soziale und menschheitliche Bestrebungen haben ihnen immer am Herzen gelegen.

Eine Frage bleibt noch zu erledigen, bevor wir uns an die Charakterisierung der modernen Theologie machen. Wie kann sich bei einer solchen Verschiedenheit von Anregungen und Richtungen etwas Einheitliches herausbilden? Gibt es doch in Amerika einige hundert Denominationen, die jedes mögliche Bekenntnis christlichen

Glaubens verkörpern. Sämtliche Kirchen Europas sind vertreten, oft in vermehrter Auflage. So sind die amerikanischen Lutheraner mehr gespalten als die europäischen, gewisse Synoden in Amerika sind noch orthodoxer als die lutherische Kirche des europäischen Kontinentes. Desgleichen sind die Methodisten mannigfaltiger als in England. Es scheint zwischen den Quäkern und den hochkirchlichen Vertretern der Episkopalkirche gar nichts Einigendes zu geben, zwischen dem Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit und dem ritualistischen Mystizismus. Für frühere Zeiten mögen solche Unterschiede schwer ins Gewicht gefallen sein. Doch heute ist das nicht mehr der Fall. Schon die konservativen Elemente aller Denominationen verstehen sich ausgezeichnet und ganz besonders die Liberalen zeigen eine große Gleichgültigkeit gegen überlieferte Formen. Junge Leute wollen nichts mehr von trennenden Schranken wissen. Im Union Theological Seminary in New-York trifft man Presbyterianer, Methodisten, Protestantisch-Bischöfliche als Professoren. Unter den Studenten findet man sozusagen jede Denomination, sogar Quäker und mennonitische Täufer friedlich zusammen mit Lutheranern. Studenten, die als Methodisten geboren sind, als Lutheraner auferzogen und als Kongregationalisten enden, sind nichts Seltenes. Um zu zeigen, wie wenig sie sich um diese Unterschiede kümmern, feiern diese Studenten das Abendmahl gemeinsam.

Noch eine Frage bleibt zu erledigen. Warum hören wir in Amerika so wenig von den europäischen Schuleinteilungen? Die Antwort lautet: weil sie den amerikanischen Theologen für ihr Land und sein so ganz anders gerichtetes Denken ungeeignet erscheinen. Ein William Adams Brown behauptet zwar, europäischer Ritschlianer zu sein. Daß er aber ganz Amerikaner ist, zeigt schon seine anfangs erwähnte Ansicht über das Wesen seiner Heimat. Gerald Birney Smith, systematischer Theologe in Chicago Divinity School, hat sich zuerst für einen Schüler Wilhelm Herrmanns ausgegeben, wandelte sich aber in späteren Jahren zum immer konsequenteren Pragmatisten um. Eugene Lyman, Professor für Religionsphilosophie am Union Theological Seminary in New-York kann in weiten Gebieten seine Zustimmung zu Ritschls Gedanken geben, doch gerade im typisch kantisch-philosophischen Teil

nimmt er von ihm Abstand und greift sogleich auf die ihm so wichtige Schätzung der menschlichen Persönlichkeit (siehe Ritschls Theory of Value Judgements, im Journal of Religion, Bd. VI, S. 500—518).

Daher wenden wir uns nun zur spezifisch amerikanischen Theologie. In Glaubensfragen hat sich der Amerikaner von drei Seiten an seine Probleme herangemacht. Seine grundlegende Philosophie ist der Pragmatismus. Die sozialen Theologen haben aus der Praxis mit ihren schreienden Nöten die theologischen Formulierungen neu geprägt. Psychologie und Pädagogik haben in Coe und Ames selbständige Lösungen der Glaubensfragen gebracht. Diese Unterscheidungen sind aber nicht streng durchzuführen. Der Pragmatismus geht durch alle drei Schulen, von der Psychologie halten alle drei viel, sozial orientiert ist auch ein Dewey, der extreme Pragmatist.

1. Der Pragmatismus geht von William James aus, dem Professor für Philosophie in Harvard (1842—1910). Er wird heute in Amerika als der Philosoph angesehen, wie etwa Aristoteles im Mittelalter. James ist sich dessen selber bewußt und fühlt sich als der Herold Amerikas. In seinen Briefen und Werken verspürt man eine tiefe Heimatliebe. Er schätzt den Geist seines eigenen Vaterlandes. Wenn er in Europa herumreist, fühlt er sich als Amerikaner, er zieht amerikanische Offenheit und Ehrlichkeit europäischer Hinterlist vor (trickery). Er kann sich an das trübe europäische Wetter kaum gewöhnen und preist den ewig-blauen Himmel seines Vaterlandes. Er schätzt den jugendlichen Geist des Fortschrittes, den er zu Hause beobachtet. Neben dem amerikanischen zeigt James in hervorragender Weise wissenschaftliches Interesse. Mit der Physiologie beginnt er und arbeitet sich von ihr aus in das philosophische und psychologische Gebiet ein. Aus allen diesen Vorbedingungen heraus muß er eine neue Philosophie formulieren. James fühlt, daß seine Lehre etwas Schicksalsmäßiges darstellt; er ist Amerika, das sich selber findet. Er schreibt in Pragmatism:

> „Humanism" (= seine Philosophie) ist in Wahrheit eher mit einer allgemeinen Zeitenwende vergleichbar, welche die öffentliche Meinung über Nacht überrascht. Es kommt einem vor, daß er von Wellen getragen sei, die zu tief gehen, als daß sie sich durch

Lärm und Schäumen bemerkbar machten, der alle Uebertreibungen und Seitensprünge seiner Befürworter überlebt, den man nicht bei einem bestimmten Grundprinzip behaften darf und den man durch keinen endgültigen Dolchstoß töten kann.

In seinen Schriften[1]) tritt James ganz besonders gegen den absoluten Idealismus eines Josiah Royce in Harvard auf, seines philosophischen Kollegen. Royce ist linksgerichteter Hegelianer mit stark amerikanischer Färbung (Bücher: The World and the Individual, the Problem of Christianity), d. h. die optimistischen amerikanisch-volkstümlichen Elemente sind mit Hegelscher Philosophie kombiniert. Die „Beloved Community" ist eine sozial orientierte, innige Gemeinschaft, die von Gott gelenkt wird. Trotz allen Widerständen setzt sie sich siegreich durch. Natur, Welt- und Geistesgeschichte zielen auf sie hin. Das amerikanische Kulturideal taucht in idealistischer Färbung auf. Obschon Royce für unsere Begriffe schon reichlich links steht, glaubt er doch noch fest an die Welt der Ideen, deren objektive Geltung ihm über jeden Zweifel erhaben ist. Der Geist ist für ihn noch Anfang und Ende der Entwicklung.

Gegen solch hohen Anspruch des Geistes richtet sich der Pragmatismus eines William James. Sein Ausgangspunkt ist die ‚Experience" (Erfahrung, etwa im Sinne von Locke und Hume, doch nicht einseitig materialistisch). Ihn interessiert es nicht, über alle möglichen ideellen Verhältnisse Klarheit zu erhalten, sondern er möchte das Leben, wie er es kennt, fördern. Erfahrung kommt bei ihm als ein kontinuierlicher Strom vor: sie hat ihre Unebenheiten und hervorragenden Punkte; interessante Momente tauchen in ihr auf. Statt daß wie beim Tiere auf den Anstoß sofort die Wirkung erfolgt, ist beim Menschen ein langer Prozeß eingeschaltet, das Denken, das Verarbeiten der erhaltenen Eindrücke, nicht als Selbstzweck, sondern als Wegleiter zur Tat. Die Erfahrung ist einem

1) Bücher von James: The Will to Believe, 1897 (deutsch: Der Wille zum Glauben, von T. Lorenz, 1899); Pragmatism, 1906 (deutsch von Wilh. Jerusalem, 1908); A Pluralistic Universe, 1909; The Meaning of Truth, 1909; Essays in Radical Empiricism, 1912; The Varieties of Religious Experience, 1901 (deutsch von G. Wobbermin, Die rel. Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, 1907); Letters, 2 Bde.

rauschenden Strome zu vergleichen, dem sich plötzlich ein Hindernis in den Weg legt. Es muß nun herausgefunden werden, wie man es möglichst leicht und bequem auf die Seite schafft, so daß der Strom dadurch gefördert, nicht gehindert wird. Durch das Denken und Ausgleichen werden die Hindernisse auf die Seite geschafft, doch bleibt das Ziel immer die Förderung der Erfahrung. Die menschliche Erfahrung ist immer zwiespältig, zerrissen und widerspruchsvoll. Doch bildet gerade ihre Irrationalität für uns einen besonderen Reiz. Ideen, absolute Gedanken, in die Welt des Seins erhobene Begriffe haben gar keinen Wert, wenn sie nicht die Mannigfaltigkeit der Erfahrung zusammenfassen und läutern. Alle Begriffe zeigen nur bestimmte Seiten der Erfahrung an, fassen ihre Merkmale unter einem gemeinsamen Nenner zusammen. Bewußtsein im Sinne der transzendentalen Apperzeption Kants ist ein Unsinn; es bedeutet einfach die Kontinuität und die Verbindung der einzelnen Teile der Erfahrung im Sinne der Beschreibung. Es gibt weder absolutes Subjekt, noch absolutes Objekt. Gewisse Systeme von Erfahrungstatsachen werden durch sie angedeutet. Erkenntnistheorie ist eine brotlose Kunst. Daß sie sich in uferlose Spekulationen verliert, ist nur dem Umstand zu verdanken, daß man sich ein ganz verkehrtes Problem gestellt hat. Die Frage nach der absoluten Wahrheit ist daher eine ganz unsinnige. Es gibt keine absolute Wahrheit. „Experience" kommt nie aus dem Zufälligen und Unerwarteten heraus und bleibt im Relativen stecken. Wahrheit kann nur innerhalb der Erfahrung ihren Platz erhalten. Was einen möglichst reibungslosen Ablauf des Prozesses ermöglicht, das ist wahr. Eine solche Wahrheit hat aber mit dem alten Sinn des Begriffes nur den Wortlaut gemein, in Wirklichkeit wäre im Pragmatismus dafür einzusetzen: die bestgesicherte Hypothese für ein bestimmtes Problem.

Ein pragmatistischer Standpunkt muß auch eine neue Richtung in der Auffassung der Religion begründen. James hat ja in den Varieties of Religious Experience und auch anderswo sich zu religiösen Fragen geäußert. Selber ist er nicht stark religiös, wie er an manchen Orten, besonders in seinen Briefen, bekennt (wo er z. B. zugibt, daß er sehr wenig bete). Doch hat ihn die Religion als ein Stück der bunten mannigfaltigen Welt der Erfahrung interessiert.

Selbstverständlich fallen alle Standpunkte dahin, die mit Gott als einer Voraussetzung der Erfahrung rechnen. Bibelglaube und jede Art von Scholastik, die von Gott als dem Sein reden, müssen weichen. Denn auch in der Religion gibt die wirkliche Erfahrung den Ausschlag, wieder mit ihren Unebenheiten und Widersprüchen. Ganz besonders interessiert uns die Frage, wie James mit der Gottesvorstellung umgehen wird. Auch sie ist ihm nur eine Hypothese, die aus der Erfahrung entspringt und wieder auf sie hinzielt. Manchmal scheint James die Erfahrung zu widerspruchsvoll, als daß man mit guten Gründen einen Gott annehmen könnte. Doch in anderer Stimmung erklärt er, daß wir einen Gott postulieren, der unseren „strenuous mood" verstärkt. Wir handeln, als ob die Welt einen Zweck hätte. Wir hoffen zuversichtlich, daß die optimistische Weltbetrachtung mit Gott als Garanten doch noch siegen wird. Doch kann James den Gottesgedanken auch eine Sache des Geschmackes nennen; als einen Ueberglauben bezeichnet er ihn einmal, der für niemand bindende Kraft haben kann. Doch im Ganzen sieht James ein, daß der Gottesglaube vernünftiger ist als der Atheismus. Aber die scherzhafte Art, den ganzen Fragenkomplex zu besprechen, zeigt, wie wenig James persönlich an diesen Fragen interessiert ist. Eine Lieblingstheorie, die James für den zerrissenen Charakter der Erfahrung gut zu passen scheint, ist die Annahme eines begrenzten Gottes (finite God), der die Welt nur im Groben geschaffen hat und sie nachher noch im Kampf mit den ihm feindlichen Mächten ausarbeitet. Doch gleich nachher kann James von der Zweckmäßigkeit der polytheistischen Hypothese sprechen, die sich mit den Tatsachen am besten zu vertragen scheine. Wir beobachten eine Abnahme des metaphysischen Interesses. Wer sich, so wie James an der individuellen Erfahrung erbaut und erfreut, kann nicht mehr viel für die tiefsten Fragen des Menschendaseins übrig haben.

Was die Konsequenzen aus der pragmatistischen Philosophie wirklich sind, kann uns ein Blick auf den heute noch lebenden Mitarbeiter und treuesten Schüler von James lehren. John Dewey, Philosoph an Columbia University in New-York, spricht sich viel kategorischer aus. Er leugnet die metaphysische Welt rundweg; wo es bei James noch ein „Vielleicht" gab, streicht Dewey alles mit ganz

kühnem Griff. Zudem unterbaut er die Jamesschen Gedanken durch ausgedehnte Studien in Philosophiegeschichte, moderner Psychologie, Soziologie und Naturwissenschaft. Dewey wäre beinahe ein Naturalist zu nennen, wenn nicht der starke soziale Zug in seine Philosophie hineinkäme. Auch er geht von der Erfahrung aus. Er beschreibt ihr Wesen in seinen Werken: Human Nature and Conduct, 1924, und in Experience and Nature, 1925. Er kehrt die Unabhängigkeit und die Souveränität der Erfahrung noch stärker heraus als James. Die Erfahrung ist die große Unruhe in der menschlichen Geschichte und Tradition. Nach ihr muß man sich einfach richten. Dewey sagt in Experience and Nature, S. 39:

> Geistige Ehrfurcht der Erfahrung gegenüber ist die Vorbedingung für die Ausgestaltung des Lebens und für tolerantes und großzügiges Zusammenwirken der Menschen untereinander.

Erfahrung weist auf bestimmte Gegenstände hin, sucht Ursachen und findet mögliche Wirkungen heraus. Sie vergleicht und zieht ihre Schlüsse. Immer wird die konkrete Lebenslage in ihrem Sosein behandelt. Die Hintergründe werden ignoriert. In Human Nature and Conduct wird die Entstehung der Erfahrung geschildert. Das Individuum lebt dahin; seine angelernten und angewöhnten Reaktionsweisen helfen ihm über die meisten Schwierigkeiten hinweg. Da plötzlich entsteht eine irrationale Unruhe. Der Mensch macht Halt, da er keinen Ausweg mehr weiß und doch sofort handeln sollte. Er sucht nach Prinzipien und Regeln, die ihm helfen sollen. Doch kommt er nicht weiter, da sie ihn gerade in der konkreten Lage im Stiche lassen. Sie sagen ihm höchstens, was andere früher getan haben. Doch ist seine jetzige Lage so ungewöhnlich und neu, daß er nach langem Suchen und Forschen aus eigener Initiative eine Lösung finden muß. Große Schwierigkeiten zeigen sich nach Dewey in der sozialen Frage, da dort noch keiner die Lösung kennt. Eine ähnliche Unruhe der Geister wird verursacht durch das Ueberhandnehmen der Technik und in der momentanen Unfähigkeit des Menschengeistes, sie nutzbringend anzuwenden. Erst wenn jemand nach sorgfältiger Prüfung eine gangbare Lösung gefunden hat, darf man von Resultaten reden; doch sind auch sie noch unvollkommen und können bald wieder umgestoßen werden. Alles drängt nach erneuter Aktivi-

tät, nach der Wiederaufrollung und Wiederholung des ewig gleichen und doch immer neuen Erfahrungsprozesses. Daher müssen die Ideen fallen, wenigstens mit ihrem normativen Anspruch. Sie sind ja nur die gefundenen Auswege aus Schwierigkeiten in früheren Kulturepochen, die als Anschauungsmaterial sehr wertvoll sein können. So müssen antiker und kirchlicher (protestantischer und katholischer) Supranaturalismus verschwinden. Doch ist auch der Kantische Idealismus abzuweisen, weil er das Problem der Erkenntnistheorie geschaffen hat, das für die Realisierung und Aktivierung der Erfahrung unbrauchbar ist. Sämtliche Fragestellungen, die sich auf eine Welt der objektiven Ideen beziehen, sind auszuschalten. Auch dogmatische Aussagen der Naturwissenschaft, durch ihre Absolutheit ebenfalls zur Welt der Ideen gehörig, seien es nun materialistische oder idealistische, sind nur Beschreibungen, aber nicht Normen. Hingegen ist Dewey nicht absoluter Skeptiker: er glaubt daran, daß die humanen Elemente in der Erfahrung überhandnehmen. Die Religion wird ihrer hohen Würde entkleidet, Wegleiterin zu den höchsten Wahrheiten zu sein. Auch sie ist ein Stück Kulturgeschichte einer vergangenen Welt. Weil früher die Welt so prekär war, mußten die Götter eine durch das Gefühl verlangte Lücke ausfüllen. Auch die höchsten Religionen irren, wenn sie die Idee Gottes behalten. Er kann niemals als die Lösung aller Fragen auftreten.

> Der Anspruch (der Gottesidee) erfordert, daß religiöse Erfahrung die Stelle der vollen Erkenntnis einnimmt und vollgültig und absolut erfüllt, was natürliche Erkenntnis nur stückweise und relativ tut (Experience and Nature, S. 17).

Eine solche Vermessenheit ist abzuweisen. Gott ist so wenig eine absolute Realität wie es Helena oder Hamlet im Drama sein können. So wird die Gottesidee mit den anderen über Bord geworfen. Es bleibt allerdings ein kleiner metaphysischer Rest übrig, den man kaum Religion nennen kann. Denn Dewey muß eben doch einen Beziehungspunkt für seine Erfahrung haben, sonst hängt alles in der Luft. Als ihm die Frage aufsteigt, wie erkläre ich denn das gesamte Leben, so antwortet er, daß es ein Geheimnis sei. Aber gleichzeitig meint er, daß es etwas geben müsse, das unseren Erfahrungs-

mut aufrecht erhalten müsse. Dewey braucht die Zuversicht, daß das Weltall mit uns zusammenarbeitet und uns nicht im Stiche läßt. Der entwicklungsgeschichtliche Gedanke, daß wir aus der Natur stammen und mit ihr zusammenhängen, gibt ihm eine leise, vorsichtig geäußerte Zuversicht, daß doch noch nicht alles verloren ist. Dewey sagt in Human Nature and Conduct, S. 332: Inmitten der hinundher flackernden und wirr durcheinander geworfenen Einzelerscheinungen wohnt ein Gefühl für das Ganze.... in dessen Gegenwart wir die Sterblichkeit ausziehen und im Allgemeinen leben. In Experience and Nature ist der gleiche Gedanke zu finden, S. 419/20: ... der Glaube, daß wir und unsere Bemühungen nicht nur in sich selber bedeutungsvoll sind, sondern auch im Weltganzen. Man könnte Dewey ganz gut den Kritiker und Darsteller des amerikanischen Kulturgefühls nennen. Die ungeheure Freude an der Aktivität gepaart mit vollständiger Loslösung von jeder Tradition zeigen sich in seiner Schilderung der Erfahrung. Doch Dewey ist kritisch veranlagt und verfolgt die amerikanische Position bis zu ihren äußersten Konsequenzen. Zuletzt wird aus anfänglichem Optimismus der schwärzeste Pessimismus und beinahe endgültiger Relativismus. Das ist für theologisches Denken europäischer Art der Tod.

Verschiedene Theologen haben den Pragmatismus als Arbeitsprinzip angewandt. Lyman im Union Seminary gehört zu der gemäßigten Richtung. Für ihn ist Gott noch eine objektive Wirklichkeit. Doch sucht er sie durch eine Durchsicht der Erfahrung in Naturwissenschaft, Geschichte und Philosophie zu stützen. Seine von mir gehörten Vorlesungen über Religionsphilosophie bewegen sich ganz in diesen Erfahrungsbahnen.

Die Schule von Chicago ist bedeutend konsequenter mit ihrem Pragmatismus. In dem Artikel A University Chapel (Journal of Religion Bd. VI, S. 449—456) entwickelt Haydon Tufts eine Darstellung einer pragmatistischen Religion. Sie entsteht aus „einer gewissen göttlichen Unruhe". Der Mensch ist begrenzt und möchte es doch nicht sein weder in seinem Wirken für das Gute, noch in seiner Erkenntnisfähigkeit, noch in der Beherrschung der Natur. Die neue Religion, als Bekenntnis der Jugend, wird pragmatische „openmindedness" für jede Wahrheit verkündigen. Die

Grundlage ist also streng relativistisch und agnostisch. Es kommt dann schließlich in den verschiedenen versuchsweisen Anläufen des Menschengeistes das Resultat heraus, daß „Mensch und Natur irgendwie eins sind". Wieder bleibt nur ein vager Naturpantheismus als Religion übrig. Solche Worte über Religion wurden von Tufts als Rektor bei der Grundsteinlegung der baptistischen Universitätskapelle der University of Chicago am 11. Juni 1926 gesprochen.

Gerald Birney Smith ist systematischer Theologe an der Chicago Divinity School. Er beschäftigt sich aber auch mit Ethik, hat er doch ein Buch geschrieben: The Principles of Social Living, 1924. Dewey ist ihm durchaus Führer. Smith weist daher überall auf die schöpferische Erfahrung hin. Jesus kann dem den richtigen Weg hier im Leben suchenden Menschen höchstens als Beispiel gelten, aber nicht als absolute Autorität. Jesus ist der erste gewesen, der die Werte in der Erfahrung gesehen hat. Doch interessiert uns Smith mehr als Systematiker. In einem Artikel behandelt er die Frage: ist die Gottesidee für die Religion wesentlich? Schon die Fragestellung ist echt pragmatistisch. Alles, auch das Höchste, sogar Gott, wird im Lichte der Erfahrung geprüft. Doch lehnt Smith den atheistischen Humanismus eines Otto (Wisconsin; s. ZThK 1926, 72. 75) ab, ebenso den naturalistischen Pragmatismus, desgleichen die Versuche von H. G. Wells in seinem Buche (Gott, der unsichtbare König), Gott zu einem Kämpfer und Streiter innerhalb der Welt zu machen. Was aber Smith selber vorzuschlagen hat, ist nicht viel mehr, als was Dewey erarbeitet hatte.

Smith sagt: Ist es möglich, sich derart in die Welt einzufügen, daß man die Erfahrung der Einheit mit dem Weltgeheimnis macht (Journal of Religion Bd. VI, S. 374); ... der Glaube an eine gewisse Art kosmischer Wirklichkeit, S. 374.

An einer anderen Stelle lautet es ein wenig positiver:

Es gibt eine Eigenschaft der kosmischen Wirklichkeit, die mit unserem inneren Leben verwandt ist, S. 375.

Auf dem theologischen Gebiet bringt also der Pragmatismus eine lebendige, dramatisch gestaltete Erfassung der Erfahrung, führt aber philosophisch und dogmatisch zu einem absoluten Relativismus. So-

bald die Lebendigkeit der Erfahrung an und für sich dem Geiste nicht mehr genügt, folgt auf anfänglichen Optimismus ein dumpfer Pessimismus.

2. Eine zweite Gruppe von spezifisch amerikanischen Theologen sind die Befürworter des sogenannten sozialen Evangeliums, einer Ausprägung und Umdeutung des Christentums, wie sie sonst nirgends in Europa anzutreffen ist. Der erste soziale Theologe ist Walter Rauschenbusch (1861—1918), der Sohn eines deutschen Einwandererpfarrers, Professor in Rochester Theological Seminary, einer Täuferinstitution[1]). Wichtig in seinem Leben ist die Tatsache, daß er von 1886—1897 in New-York Pfarrer einer Arbeiterkirche gewesen ist und so aus eigener Anschauung die soziale Frage kennen lernte. Das Leben der gewöhnlichen Leute muß alle unsere Anschauungen von Gott und Erlösung umgestalten, erklärt er im Independent von 1904. Der soziale Vorkämpfer Henry George ist nach Rauschenbuschs eigener Aussage der Anstoß zu seiner sozialen Denkweise gewesen. Trotz seiner deutschen Abstammung fühlte sich Rauschenbusch als Amerikaner, was ihn aber nicht hinderte, gegen den Eintritt Amerikas in den Weltkrieg mit aller Macht zu protestieren (siehe die Broschüre: Private Profit and the National Honor, ohne Datum).

Rauschenbuschs persönliche Religion ist durchaus tief und echt, von inniger mystischer Art. Ueber sie gibt der Bericht über Rochester Seminary vom Jahre 1918 Auskunft, der sich ausschließlich mit seinem Leben und Werke auseinandersetzt. Ein Gedicht von seiner Hand sagt:

In der Burg meines Herzens
Ist ein kleines Hintertor,
Wo ich, wenn ich eintrete
In der Gegenwart Gottes bin
In einem Augenblick
So schnell wie ein Gedanke verschwindet.
Das ist feste Tatsache. (Record S. 39.)

1) Werke: 1904, The Independent: The New Evangelism; 1907, Christianity and the Social Crisis; 1910, Prayers of the Social Awakening; 1912, Christianizing the Social Order; 1914, Dare we be Christians; 1916, The Social Principles of Jesus; 1917, A Theology for the Social Gospel (deutsch von Clara Ragaz, Die rel. Grundlagen der sozialen Botschaft, 1922).

Auch für jeden Christen hält Rauschenbusch an einer solchen persönlichen Religion fest. Von diesem Mittelpunkte aus bekämpft er nun die gegenwärtige soziale Ordnung mit der größten Schärfe. Ganz besonders hebt er die Unterdrückung der Arbeiterschaft durch das amerikanische Großkapital hervor. Er schildert die industrielle Entwicklung Amerikas, die sich ganz von mittelalterlichen Anschauungen freigemacht hat. Seitdem die Maschine nach Amerika gekommen ist und die Grenze gegen den Westen hin geschlossen wurde, hat es keinen Sinn, dem Alten nachzutrauern. Der Kapitalismus, die großen Städte, die gewaltigen Ausdehnungen der Geschäfte sind eine unabänderliche Tatsache. Der Christ soll sich aber mit allen Mitteln dagegen wehren, daß die alten Ideale Amerikas aus der Pionierzeit nicht vollständig untergehen. Heutzutage müssen Selbstentfaltung des Individuums, demokratische Ideale und Self-Respect gewahrt bleiben. Menschliche Werte dürfen in der erbarmungslosen Maschinerie nicht untergehen. Die zukunftsfrohen Seiten des Kapitalismus, wie sein Prinzip, daß gemeinsame Arbeit, Einander-in-die-Hände-Wirken stark machen, müssen ausgebildet werden. Mit hinreißenden Worten ruft der Prophet die Kirche zur Mitarbeit auf, weil sie dazu berufen ist, mit der Anschauung vom Reiche Gottes jede soziale Neuarbeit in Angriff zu nehmen. Wie sich Rauschenbusch den Idealzustand denkt, zeigt seine Transkription des 13. Kapitels des ersten Korintherbriefes. Ich zitiere einige markante Stellen:

> Die Werte, welche durch Liebe geschaffen sind, gehen nie unter; doch wenn es Klassenvorrechte gibt, sie sollen untergehen; wenn es aufgehäufte Millionen gibt, sie sollen in alle Winde zerstreut werden.... Bevor die Sonne Jesu Christi die Morgendämmerung heraufführte, bekämpften sich die Menschen und verlangten Tribut von der Schwachheit. Doch wenn die volle Sonne kommt, werden sie als Kameraden arbeiten, einer für alle und alle für einen, in Liebe verbunden. Jetzt schauen wir nur undeutlich durch den Nebel der Selbstsucht, dann aber mit sozialer Einsicht; jetzt sehen wir unsere bruchstückartigen Ziele, dann aber schauen wir die Schicksale der Menschheit, wie Gott sie sieht. Nun aber bleibt Ehre, Gerechtigkeit und Liebe, diese drei; aber die

größte unter diesen ist die Liebe (Paraphrase von 1. Korinther 13, 8—13, aus Dare we be Christians? S. 46—48).

Man spürt durch diese Worte hindurch den freundlichen, menschlichen Geist des Autors. Man kann verstehen, wie die Arbeiter seinen Worten und Predigten begeistert zujubelten. Jesus Christus mit seiner Liebe zu den Verlorenen ist ihm das hehre Vorbild, dem er zustrebt. Jesus ist der Führer zum Leben, wie wir es bei uns erleben. Das Gottesreich als die vollkommene Vereinigung in Liebe ist auch unser Ziel. Selbstverständlich wird alles Wunderhafte und Katastrophenartige bewußt auf die Seite geschoben. Denn Gottes Reich ist nicht ausschließlich von Gott gesandt, sondern wird durch unsere Leistung gebaut. Jesus ist ganz menschlich gestaltet, in mancher Beziehung ist er ein moderner Amerikaner. „Auch er legt das Hauptgewicht auf das Leben, das jetzt gelebt wird ... er dachte hauptsächlich an die Umwandlung sozialer Keimzellen" (Christianity and the Social Crisis, S. 64).

Oder: Jesus war persönlich sehr umgänglich. Offenbar machte es ihm Freude, mit Menschen zusammenzusein. In Gethsemane sehnte er sich nach Freundschaft. Er betete zu Gott, verlangte aber nach Petrus und Johannes. Seine Sehnsucht nach Freundschaft und seine Unruhe in der Einsamkeit sind ein Beweis seiner wirklich menschlichen und sozial eingestellten Natur (Social Principles of Jesus, S. 18/19).

Ganz besonders das Buch: Social Principles of Jesus, das im Young Men's Christian Association-Verlag herauskommt, sucht Jesus menschlich zu fassen. Ein Y. M. C. A. Sekretär Harrison S. Elliott, hat nach seiner Aussage (er ist jetzt Professor für Religionspädagogik im Union Seminary) dabei stark mitgeholfen und sicher dazu beigetragen, die humanistischen Züge zu verschärfen. Denn auch die Y. M. C. A. sucht Jesus möglichst menschlich zu gestalten, damit sie ihn in alle täglichen Schwierigkeiten des Menschen hineinnehmen kann.

So sehr wir den Eifer Rauschenbuschs bewundern müssen, so wenig können wir seine Theologie billigen. Sie versucht nämlich, für das menschheitliche Evangelium neue Gedankenformulierungen zu finden. Auch wenn Rauschenbusch kein Pragmatist ist, so sucht doch

auch er eine bereinigte christliche Erfahrung zum Ausgangspunkt seiner Gedanken zu machen. Aus der neuen Einstellung zum Leben ergeben sich neue Leitsätze. Für frühere mittelalterliche Zeiten mag die alte Dogmatik wahr gewesen sein, für den modernen Amerikaner aber nicht mehr. Die Sünde muß neu gefaßt werden.

Denn: Die theologischen Definitionen von Sünde haben allzusehr den Geruch monarchischer Institutionen; denn in ihrem Geiste sind sie gebildet worden. In einer absoluten Monarchie ist die erste Pflicht, sich vor dem königlichen Willen zu beugen (Theology S. 48).

Diese „alte" Sünde findet nur zwischen mir und Gott statt. Doch meldet sich in der Wirklichkeit immer die Menschheit zum Worte. Gott ist nicht mehr eine transzendente Größe, sondern nähert sich immer mehr dem Geiste der Menschheit. Sünde ist auch nicht immer mit eigener Schuld verbunden. Wenn wir durch den noch nicht vermenschlichten Teil unserer tierischen Natur fallen, so ist das eher eine Entschuldigung als eine Verschärfung des Urteils vor unserem Gotte. Das Reich Gottes ist ja auch nichts Endgültiges und Vollkommenes, sondern muß sich in ewigem Kampfe gegen die Widerstände durchsetzen. Moderne entwicklungsgeschichtliche Gedanken haben den urchristlichen Kern erdrückt. Der Endzustand nach dem Tode, das ewige Leben, ist festgehalten, damit das Unvollkommene seine Vollendung finde. Aber wieder ist nicht das Schauen Gottes in alle Ewigkeit das Ziel, sondern eine ganz in menschlichen Begriffen geschaute Erziehungsanstalt für rückständige Seelen. Die Reichen auf Erden müssen eine Zeitlang die Not der Armut durchkosten, während die Armen und Zurückgesetzten ihre Bildung vervollständigen dürfen. Alle diese Veränderungen lassen sich am besten würdigen, wenn wir sie alle auf den einheitlichen gemeinschaftlichen Nenner zurückführen, auf die neue Anschauung von Gott. Gott muß von jeder Monarchiedogmatik gelöst werden. Er darf nicht mehr auf Thronen hinter den Wolken sitzen. Germanische Ehrbegriffe und veraltete Wissenschaft müssen auch aus der Theologie verbannt werden. Er darf nicht unwirklich hinter der Welt bleiben und sich um das Leben der menschlichen Gesellschaft nicht kümmern. „Das schlimmste, was Gott passieren könnte, ist ein Autokrat zu bleiben, während die Welt sich der Demokratie entgegenbewegt" (Theology, S. 178).

Gott muß in unserer Mitte leben, er ist unser großer Freund, unser Kamerad (the Great Companion). Gott ist die Grundlage jeder hochentwickelten Persönlichkeit. Gott ist in der Menschheit immanent, er arbeitet mit uns zusammen der Demokratie entgegen. Er leidet für uns durch Jesus Christus. Rauschenbusch geht so weit, die ideale Menschheit den Leib Christi zu nennen.

> In all den Heimsuchungen unserer Art bist du heimgesucht worden und in den Leiden deines Volkes ist dein Leib gekreuzigt worden (Prayers, S. 117).

Gott macht also beinahe Erfahrungen wie wir. Der Tod Jesu Christi muß ihn gewiß tief gerührt haben; Gott ist so menschlich, weil er eben in der Menschheit wohnt.

So macht auch Rauschenbusch in Pragmatistenweise seinen Gott von der menschlichen Erfahrung seiner Zeit abhängig. Die neue Anwendung des Christentums auf die sozialen Fragen bringt einen neuen Gott, der die neuen Bedürfnisse befriedigt. Wenn auch seine Gedanken nicht so extrem sind wie etwa diejenigen Deweys, so muß doch philosophisch ausgedacht seine Position zu den gleichen Konsequenzen führen.

In der ganzen Haltung steht Rauschenbusch am nächsten Rufus Matthias Jones, Philosophieprofessor an Haverford College, Pennsylvania, einem Quäker. Daß ein solcher humanistisch eingestellt sein muß, ergibt sich aus der Geschichte des Quäkertums ganz von selber. Spricht doch schon Georges Fox vom Inner Light und muß er sich schon mit Cromwell auseinandersetzen, der ihm vorwirft, sein Inner Light sei etwas Natürliches. Jones ist ein tiefsinnerlicher Mystiker, glaubt selber ganz fest an Gott als das Absolute, als den Geist, der sich über allem befindet. Doch sind seine Folgerungen von denen eines Rauschenbusch nicht so sehr verschieden. Er sagt: Das religiöse Leben ist zugleich menschlich und göttlich (A Dynamic Faith Seite 14). Die Vereinigung von Menschheit und Gottheit ist in der Natur des Menschen begründet, der zugleich ein vernünftiges und ein geistiges Wesen ist (Social Law in the Spiritual World). Der menschliche Geist ist von sich aus schon imstande, Wahrheit und Gerechtigkeit aufzunehmen. Jesus muß ebenfalls dieses feine geistliche Leben der Elite der Mensch-

heit zum Ausdruck bringen. Sein Evangelium geht darauf aus, das ganze Leben in harmonische Anordnung zu bringen (The World Within S. 148).

Zu den sozialen Theologen kann auch Harry Emerson Fosdick gezählt werden, der Professor für praktische Theologie am Union Theological Seminary in New-York ist. Doch denkt er viel zu eklektisch, als daß er einer ganz bestimmten Richtung zugezählt werden könnte. Fosdick ist die Kampfnatur des amerikanischen Modernismus, besonders in der Abwehr gegenüber dem Fundamentalismus. Es hat längere Zeit einen Fall „Fosdick" gegeben. Als baptistischer Geistlicher an einer Presbyterianerkirche angestellt, konnte er seine Gemeinde für sich gewinnen. Gegen seine weitere Duldung erhob die konservative Mehrheit der presbyterianischen Generalversammlung Protest: Fosdick mußte schließlich weichen. Jetzt sucht er sich in der Nähe von Columbia University in New-York ein neues Arbeitsfeld zu schaffen, indem er John D. Rockefellers Park Avenue Baptist Church in der Nähe der Universität zu einer Institution umbauen will, die den vielen alleinstehenden Studenten helfen könnte. Fosdick ist ein ausgezeichneter Redner und fühlt sich als Herold der amerikanischen Geisteskultur. (Die folgenden Ausführungen beruhen auf eigener Kollegnachschrift aus dem Wintersemester 1924—25 im Union Seminary.)

Fosdick ging in seinen Ausführungen darauf aus, den religiösen Gehalt des Neuen Testamentes in die Anschauungen des modernen Amerikaners zu übersetzen, der nicht mehr in der Welt der Könige und Tyrannen lebt. Die Welt bringt jeden Tag etwas Neues, so fühlt der junge Amerikaner; er befindet sich immer in freudiger Erwartung. Fosdick legt großes Gewicht darauf, daß alle naturwissenschaftlichen Anschauungen der Bibel dahinfallen müssen. Doch meint er das nicht in der Art, daß ihm jeder Europäer zustimmen könnte. Mit dem antiken Weltgefühl fallen alle mit ihm verbundenen Gedanken über die Welt, die Schöpfung, den Menschen: es heißt nun, für den alten Inhalt eine ganze neue Ideenwelt zu finden. Statt des biblischen Pessimismus muß der amerikanische Optimismus einziehen. Die Anschauungen über die Sünde sind in der Bibel und der mittelalterlichen Theologie stark vom

Feudalsystem abhängig. Daher muß jede Sünde, die als Ehrverletzung des allmächtigen Gottes aufgefaßt wird, fallen. Es ist viel gescheiter auf psycho-analytischem Wege die Komplexe hinwegzuräumen und nachher mit dem immanenten Gottesgeiste zusammen die verstörte Seele wiederherzustellen als mit veralteten Begriffen zu operieren und dadurch die Religion unverständlich zu machen und das durch die moderne Zivilisation angerichtete Elend noch zu vergrößern. Fosdick arbeitet daher in der Seelsorge zusammen mit dem Psychiater, der zuerst die schwierigen Fälle mit seiner Wissenschaft vorbereitet, während er selber mit dem Gottesglauben der betreffenden Person den Glauben an sich selber und die Welt wieder zurückschenkt. In die modernen Gedankenkategorien muß daher die „Unrepeatable Experience" des Christentums eingereiht werden. Eine solche moderne Kategorie ist die der Funktion. Der moderne Mensch denkt nicht mehr statisch, sondern funktional. Er fragt immer, was kann ich damit anfangen, wie setze ich diesen Gedanken in die Praxis um? Wie kann ich durch ihn Lebensenergie freimachen? So muß also Gott als eine Macht vorhanden sein, die man sofort in die Tat umsetzen kann, auch er soll „ready for use" sein. Durch Jesus Christus wird er uns deutlich, seine Liebe erstrahlt in unserem Herzen (auf die ernste Seite Gottes wird absichtlich wenig Gewicht gelegt). Ferner müssen wir von Gott nicht mehr in ontologischen Begriffen reden, wie unsere Vorfahren. Wenn wir von ihm sprechen, können wir sein Wesen nur mit Symbolen bezeichnen. Wir übertragen auf ihn, was uns in der Menschheitsgeschichte als das Höchste bekannt ist, nämlich die Persönlichkeit, die durch Jesus Christus am besten dargestellt wird. Gott thront daher auch nicht mehr hinter den Sternen, sondern wohnt im Herzen als eine geistige Kraft. Auch Fosdick denkt stark pragmatistisch: die gegenwärtige Erfahrung liefert den Ausgangspunkt, die menschliche, sozial gerichtete Persönlichkeit ist das Ziel. Seine Stellung lautet kurz zusammengefaßt: „Mysticism and Service".

Die Sozialtheologen nehmen also die Wirklichkeit bitter ernst, sie suchen die Religion wirksam zu machen: aber es droht auch ihnen die Gefahr des Relativismus.

3. Die dritte wichtige Front im amerikanischen Denken wird von der Psychologie gebildet. Es handelt sich hier um diejenige Richtung, die mit dem Namen Behaviorismus bezeichnet wird. Doch ist vielleicht dieser Name zu eng gefaßt, da er nur etwa auf den Psychologen Watson paßt, von dem der Name Behaviorism ausgeht (Psychology from the Standpoint of the Behaviorist 1919). Es handelt sich um eine Psychologie, die auf jede Einschätzung der Ideen als selbständiger Kräfte verzichtet und sich allein auf die meßbare, feststellbare, zu beobachtende Erfahrung beschränkt. Wie bei James steht sie allein im Vordergrund; ihr Gehalt soll durch kontrollierbare Einflüsse verändert und verbessert werden, nicht durch blutleere Abstraktionen. Die Psychologen sind daher auch Pragmatisten, wenn sie auf das theologische Gebiet übergreifen; auch sie sind an der Umgestaltung der Welt im humanistischen Sinne interessiert, sind also auch Sozialtheologen. Die Psychologie ist heute die populärste Wissenschaft bei der amerikanischen Jugend; von ihr verspricht man sich die Heilung aller Schäden.

Als ausgezeichneter Vertreter dieser Richtung ist George Albert Coe zu nennen[1]). Er hat es versucht, seine neuen Ansichten über die menschliche Seele auf dem Gebiete der Religion anzuwenden und auch eine eigene Versuchsschule für Religionspädogogik gegründet. Dort sucht er die Gewohnheiten (habits) seiner Zöglinge durch wirkliche Aenderung der Erfahrung zu beeinflussen. Doch soll nicht der Lehrer wirken und den Schülern etwas aufoktroyieren; frei von innen heraus soll sich die Religion in lebendiger Wechselwirkung der Individuen gestalten. In dieser Versuchsschule sollen die Kinder selbsttätig an sämtlichen menschlichen Fragen der heutigen Welt mitarbeiten und sollen dadurch sich ein moralisches Sensorium heranbilden; innige Kameradschaft zwischen einander und Gott soll die innerste Triebfeder ihres Handelns werden. Durch Sport und Spiel, durch gemeinsame soziale Arbeit entsteht die christliche Religion. Selbstgeplante Gottesdienste geben der neuen Frömmigkeit den gefühlsmäßigen Ausdruck. Coe stützt seine Religionsauffassung durch seine Psychologie. Die Persönlich-

1) Werke: The Psychology of Religion, 1923; A Social Theory of Religious Education, 1917; What Ails our Youth? 1924.

keit wird darin nicht als ein metaphysisches Etwas geschildert, sondern ist etwas, das sich durch die Erfahrung langsam heranbildet. In der Religionsgeschichte sieht Coe seine Theorie bestätigt. Er findet dort, daß sich die Religion von jeher mit der „Revaluation of Values" beschäftigt hat (Psychology of Religion S. 228). Die Vision einer menschlichen Gesellschaft, die durch innige Liebe ihrer Glieder untereinander und mit Gott verbunden ist, wird dort in der Geschichte langsam Wirklichkeit, bis sie im Christentum Tatsache wird. Allein diese humanistische Auffassung der Religion und des Christentums als der Vollendung der Religion vermag unsere heutigen Aufgaben zu lösen. Wie sehr Coes Religion in das Leben eingreift, zeigen seine persönlichen Stellungnahmen. Er hat starke sozialistische Neigungen und hält mit seinen Gedanken nie zurück. Er bekämpft den Krieg und den Nationalismus in jeder Form, auch den amerikanischen, der soeben im Entstehen begriffen ist. Gegen das konservative Christentum grenzt Coe seine eigene Auffassung so stark ab, weil er der Ansicht ist, daß dem alten Christentum zu wenig Stoßkraft inne wohnt. Die Sünde, die gegen einen überweltlichen Gott gerichtet ist, absorbiert zu viele Kräfte. Man sagt daher statt „Königreich Gottes" besser „Gottes Demokratie", um den neuen Gottesbegriff von Anfang an klarzulegen, der sich als der ideale Kern in der menschlichen Gesellschaft und Geschichte offenbart. Es sind die schon vorher erwähnten humanistischen Elemente, die sich hier in den Vordergrund drängen, doch in ihrer reinsten und geistigsten Form. Coe ist daher immer wieder als der Typus des idealen Amerikaners angeschaut worden und das mit vollem Recht. Man lese nur die Widmung eines seiner Bücher: An eine sehr menschliche Person. Dich zu kennen bedeutet den Glanz des Lebens und sein Geheimnis zu erfassen. Dich zu kennen bedeutet die Entdeckung zu machen, daß der religiöse Glaube, wenn er möglich ist, notwendig ist. Wie kann ich dich kennen und immer noch ohne religiösen Glauben sein? Deshalb widme ich dir diese Untersuchung der menschlichen Natürlichkeit der Religion. Wer die Humanität so tief faßt, kann sicher nicht der Oberflächlichkeit geziehen werden. Doch ist Coe unmetaphysisch veranlagt und kann daher von der Neigung zum Relativismus nicht ganz freigesprochen werden.

Eduard Scribner Ames doziert Philosophie und Religionspsychologie an der Universität von Chicago [1]). Seine Bücher studieren die Religion in ihrem sozialen Milieu, in all den komplizierten Wechselwirkungen von Umgebung und menschlicher Gesellschaft. Ames kommt zum Schlusse, daß die soziale Gruppe die Religion als ihren höchsten Wert hervorbringe. Ihre Gefühle sind dabei sehr stark und können sich bis zum Affekt steigern. Der Gegenstand der Verehrung kann vom Tier bis zum idealisierten Menschen abgestuft sein, je nach den geschichtlichen Bedingungen, in welchen der Mensch lebt. Gottesdienst und Verehrung des höchsten Wertes sind daher für jede Religion notwendig. Doch eine ganz andere Frage ist, ob diesen Werten eine objektive Realität entspreche. Sie darf überhaupt nicht gestellt werden: denn weder die Psychologie noch die pragmatistische Philosophie legen irgendwelchen Wert auf eine objektive Größe. Wenn sie auch existieren würde, so hätte sie für mein Leben gar keinen Sinn. Sobald ich fromm bin im Sinne des Gläubigen, so verehre ich mein Kultobjekt, einerlei ob mir seine metaphysische Realität bewiesen ist oder nicht. Ames zieht diesen Schluß auch beim Christentum. Zwar ist es die Religion, welche als ihre gesellschaftliche Gruppe nicht nur kleine Kreise, sondern die ganze Menschheit umfaßt. Die christliche Erfahrung hat es mit Werten zu tun, welche die gesamte Menschheit angehen und die Umgestaltung aller menschlichen Verhältnisse im menschheitlichen Sinn im Auge haben. Jesus Christus und Gott der Vater sind die für das Christentum charakteristischen Symbole. An sich sind sie aber so wenig objektiv wirklich wie Onkel Sam als Verkörperung Amerikas und die Fahne als der Ausdruck einer Nation, sind aber wie diese mit Affekten geladen und spornen zu tatkräftigem Wirken an. Ames kann daher einerseits Pfarrer sein (er steht einer „Disciples"-Kirche in Chicago vor) und dort zu Gott beten wie irgendein frommer Christ, andererseits als Professor sich der Realität Gottes gegenüber sehr skeptisch verhalten.

Die Gesamtrichtung der Religion, die von der Psychologie

1) Werke: The Psychology of Religious Experience, 1910; The New Orthodoxy, 1918; The Validity of the Idea of God, Journal of Religion, 1921, S. 407—416.

herkommt, ist humanistisch. Stewart G. Cole schreibt in einem Artikel des Journal of Religion, Bd. VI, S. 478 (What is Religious Experience), daß die ganze Entwicklung der Religion dahin gehe, im Menschen ein größeres Gefühl für Verantwortung zu wecken, das Verlangen nach Kameradschaft mit einem wohlwollend gesinnten kosmischen Gefährten zu stärken, humanitäre Bestrebungen und soziale Gesinnung zu fördern, um eine immer mehr menschliche und menschheitliche Kultur zu erzielen. Der Amerikaner meldet sich zum Wort, wenn er religiösen Relativismus und die Möglichkeit ewigen Fortschrittes verlangt. Unter den Religionspsychologen gibt es aber auch konsequente Atheisten, wie A. Eustace Haydon an der Universität in Chicago. Strenge Wissenschaftlichkeit führt nach ihm zu einem naturalistischen Humanismus ohne Gott (Journal of Religion Bd. VI, Seite 243—258).

Wir sind mit unserem Rundgang zu Ende. Auf der einen Seite beobachten wir ein lebendiges Eingehen auf alle Probleme der menschlichen Erfahrung mit dem lebhaften Wunsch, modern zu bleiben. Das ganze Gebilde macht einen sehr unfertigen Eindruck. Es scheint, als ob die meisten Lösungen nur Versuche in einer bestimmten Richtung darstellten, ohne daß endgültige Resultate erreicht würden. Besonders befremdlich wirken die Skepsis Gott gegenüber, die Leichtigkeit, mit der man ihn weglegt, wenn es die Erfahrung verlangt. Zeigt nicht gerade die Unklarheit an diesem Punkte, daß der Amerikaner mit seinem Evangelium des Fortschrittes und des Wechsels sich in einer Krisis befindet, die vielleicht doch wieder Anleihen beim europäischen Idealismus machen muß? Das unter der Jugend bemerkbare Streben nach einer neuen Mystik zeigt deutlich die Zeit der Gährung. Auf alle Fälle müssen wir das Ringen des amerikanischen Geistes als etwas Ernstes auffassen, wenn wir nämlich fähig sind, durch die Verhüllung der Kulturen auf das allgemein Menschliche zu schauen.

Kritische Berichte.

Neue Literatur aus dem Gebiet der Ethik II.

Von

Pfarrer de Boor in Marburg a. L.

2. Joh. Ser. Thöne, Menschen, wie sie sind, Versuch einer modernen Charakterkunde. 239 S. Alster-Verlag, Hamburg.

2a. M. Slawinsky, Milieupädagogik. Versuch einer pädogogischen Gruppensoziologie. Emil Linde, Tilsit 1926. 205 S. M. 4.50, geb. 6.—.

3. Joh. Christ. Blumhardt, Der Heiland kommt. 112 S. 1925. Neuwerk-Verlag Schlüchtern/Habertshof. M. 1.65, geb. M. 3.—.

4. Adolf Deißmann: De profundis. Ein Dienst am Wort. 134 S. 1925. Furche-Verlag, Berlin. M. 3.60, Halbl. geb. 4.80.

5. Karl Eger, Die Botschaft Jesu von der Herrschaft Gottes. 160 S. 1925. Furche-Verlag Berlin. M. 4.—, Halbl. M. 5.—.

6. Friedrich Niebergall, Moderne Evangelisation. 47 S. 1924. (Aus der Welt der Religion, 2/3.) A. Töpelmann in Gießen. M. —.70.

7. Fr. Wilh. Förster, Lebensführung. 340 S. 1924. 123. bis 132. Tausend. Rotapfel Verlag, Erlenbach-Zürich, München u. Leipzig.

8. Otto Lauterburg, Ziele und Wege der Erziehung und Selbsterziehung. 352 S. 1926. Hrsg. vom Bund von Heimatfreunden der Gemeinde Saanen. Paul Haupt, Bern. M. 6.—.

9. Artur Weiser, Die Bedeutung des Alten Testamentes für den Religionsunterricht. 31 S. 1925. Ebenda. M. 1.20.

9a. Hermann Schuster, Lebenskunde, Lehrbuch für den evang. Religionsunterricht an höheren Schulen. Mittelstufe: 3. Teil. M. Diesterweg, Frankfurt a. M. 1926.

10. Friedrich Bösenberg, Willst Du gesund werden? 64 S. Botschafter-Verlag in Ebingen (Württ.). M. 1.—.

11. Martin Roch, Kirche und Alkoholnot, ein evangelischer Gewissensruf. 32 S. 1925. Neuland-Verlag G. m. b. H., Hamburg. M. —.60.

12. Girgensohn, Das christliche Eheideal. 12 S. 1925. Selbstverlag des Vereins für Innere Mission, Leipzig.

13. Wilh. Wibbeling, Martin Luther und der Bauernkrieg. 153 S. 1925. Neuwerk-Verlag, Schlüchtern/Habertshof. M. 2.—, geb. M. 3.—.
14. Friedrich Schenke, Vom Werte der Arbeit. 15 S. 1925. (Hefte des sächs. Prov.-Ausch. f. Innere Mission, Nr. 18.) M. —.30.
15. Ludwig Giseke, Jugendpflege und Jugendbewegung. 12 S. 1925. (Ebenda Nr. 19.) M. —.25.
16. Walther Wolff, Pastor und Arbeiter. 39 S. Verlag d. Buchhandlung d. Erziehungsvereins Neukirchen (Kr. Moers).
17. Josef Herkenrath, Die Ethik Jesu in ihren Grundzügen. 315 S. 1926. L. Schwann, Düsseldorf.
18. Ed. Heimann, Die sittliche Idee des Klassenkampfes und die Entartung des Kapitalismus. J. H. W. Dietz Nachf.; Berlin 1926, 94 S.

2. Pädagogische Ethik. — Das Gute ist das neue Leben in der Kraft des Glaubens, das weiß nun auch wieder ein Philosoph zu lehren. Dieses neue Leben äußert sich aber unmittelbar als missionarische Wirksamkeit, die sich selbst und andere immer mehr für den Glauben gewinnen will. So wurzelt die pädagogische Ethik unmittelbar in der systematischen und ist zugleich die kirchliche Verkündigung, je reiner die Kirche im Glauben lebt, um so mehr Hauptbestandteil der pädagogischen Ethik.

Wer auf Menschen wirken will, muß die Menschen kennen, wie sie sind. Freilich in einem etwas anderen Sinn, als die Charakterkunde meint, die Thöne (2) uns anbietet. Thöne verfehlt bereits im ersten Ansatz das Problem. Er ist bei der modernen Naturwissenschaft in die Lehre gegangen und hat von da eine streng naturalistische Theorie des Charakters mitgebracht: Die Eigenschaften des Menschen hängen von seiner Gehirntätigkeit ab, diese wieder von der inneren Sekretion, diese innere Sekretion aber ist in ihrer Eigenart eine Eigentümlichkeit der Rasse, so daß die Charakterunterschiede nichts sind als Rassenunterschiede.

Wenn wir diese Auffassung seelischer Vorgänge und Eigenschaften als naturgebundene Wirkungen rassenbestimmter Säfte gelten lassen, stehen wir am Ende jeder Ethik und Pädagogik. Gutes und Böses können wir dann nur noch verstehend konstatieren und verzeihend erklären, oder vielmehr die sittlichen Bewertungen gut und böse verlieren jeden Sinn und die neutralen Feststellungen „ostisch", „nordisch", „dinarisch" usw. treten an ihre Stelle. Alle Pädagogik aber würde zur Anweisung, durch Charakterkunde eine möglichst vorteilhafte Behandlung und Dressur der Menschen zu erlernen, soweit der eigene Charakter dies erlaubt. Thöne weicht diesen Konsequenzen aus, indem er plötzlich hinter den Gehirnvorgängen, die den Charakter machen, ein — nun offenbar doch charakterloses — Ich auftauchen läßt, das diese Gehirnvorgänge auf sich „bezieht"

(ist das psychophysische Problem damit erledigt?), daher für sie verantwortlich ist, in sittlichem Sinne gut und böse sein kann, ja an den Gehirnvorgängen eigentlich nur Schranken seiner besten Fähigkeiten hat und also nach dem Tode hoffentlich erst voll erblühen wird. Damit ist dann freilich die Ethik gerettet, aber die systematischen Grundlagen der Thöneschen Charakterkunde geraten in hoffnungslose Verwirrung.

Die pädagogische Ethik kann uns erschreckend erkennen lassen, wohin uns gewisse Fehler in der systematischen Auffassung führen. Thöne meint auch wieder das innere Leben des Menschen objektiv erforschen zu können. Ganz entsprechend findet er nun auch nichts als eine gesetzmäßige Bildung, bei der echter Sittlichkeit einfach der Atem ausgeht. Es ist Hartmanns Verkennung der Freiheit als einer ontologischen Möglichkeit, die sich hier in anderer Form und Sprache wieder meldet. Freiheit als eine „mögliche", nämlich als besondere Determination des sittlichen Subjekts, das dazu noch vollkommen Bestandteil der Welt ist — warum soll hinter ihr nicht Thönes Charakter = Rasse stehen? Vielleicht wird von hier aus noch einmal schlaglichtartig deutlich, daß man Freiheit nur dann als sittliche behauptet, wenn man sie als das in der ganzen Welt nicht „mögliche" Paradox sittlicher Selbstbehauptung faßt. Dann allerdings wird auch die Charakterkunde als Voraussetzung der Pädagogik in gewissem Sinn paradox: nämlich zur Waffe, um mit Hilfe erkannter Gesetzmäßigkeiten des Seelenlebens das Leben zu wecken, das jenseits aller Gesetze steht.

Thönes Buch hat viel Material resultathaft zusammengetragen. Aber es bietet dabei keine Möglichkeit des kritischen Einblicks in diese Dinge, die viel unsicherer und schwieriger sind, als der Verfasser ahnen läßt (sowohl das Problem der Naturgebundenheit seelischer Vorgänge als auch die Rassenfrage, die beide mit erstaunlicher Selbstverständlichkeit als gelöst hingestellt werden). Der Verfasser ist geradezu naiv wissenschaftsgläubig und deshalb bereit und fähig, die schwierigsten Fragen in wenigen Zeilen glatt zu lösen. Der Kurswechsel an der Börse kommt nur von der jüdischen Hast, die kein Gefühl dafür hat, wie charakterlos und entehrend ein solch ewiger Wechsel ist. In einer völligen Oeffnung aller Landesgrenzen gegeneinander bekommen wir in neun Zeilen das Rezept gegen den Krieg und für den sechsstündigen Arbeitstag. Das Buch wirft mit erstaunlicher Leichtigkeit die schwerwiegendsten Behauptungen vor den Leser hin und durchsetzt dann wieder die naturalistischen Darlegungen mit moralischen Anmerkungen und Nutzanwendungen. Dafür sucht man vergeblich wirklich tief dringende Kunde über die „Menschen, wie sie sind". Schade, daß die Literaturkenntnis des Verfassers nicht zu Brauchbarerem geführt hat.

Die Milieupädagogik Slawinskys (2a) gehört für unsere Betrachtung neben Thönes Buch; auch sie will uns die „Menschen wie sie sind" kennen lehren. Sie unterscheidet sich aber von Th.s Versuch dadurch sehr vorteilhaft, daß sie nicht die gesamte Formung menschlichen Seins durch eine einzige zweifelhafte Theorie verstehen will, sondern sich nur einen ganz bestimmten Teil dieser Formung vornimmt, der zudem relativ greifbar ist: die Formung des Menschen durch sein Milieu. Der Verf. sucht auch dieses Gebiet nochmals einzuschränken, nämlich auf die Milieuwirkungen innerhalb der Lebensgemeinschaft des deutschen Staates, aber auch so noch ist der Gegenstand so ausgedehnt und so vielseitig, daß eine Schrift von 200 Seiten ihm nicht gerecht werden kann. Sie bleibt Versuch und Programm, als solches wertvoll und beachtlich, auch in einzelnen Schilderungen originell und treffend, dafür aber in anderen (z. B. „Mediziner") oberflächlich und im ganzen notwendig zu groblinig. S.'s Programm „Einschau in die hauptsächlichsten Bildungswirkungen der deutschen Volksgemeinschaft" zu gewinnen, kann nur erfüllt werden in gründlichen Einzelabhandlungen mit umfangreichem Quellenmaterial. S. argumentiert noch zu viel über die zu erwartenden Wirkungen des Milieus, wo vielmehr der exakte Nachweis ihres tatsächlichen Eintretens gefordert ist. Ein so zusammenfassendes Werk aber, wie S. es vorlegt, darf seinen Wert nicht in einer bloßen Nebeneinanderstellung der Resultate auf allen Einzelgebieten (Beruf, Presse, Politik usw.) suchen, sondern muß fortschreiten zur Aufstellung von Gesetzen, für die alles Material eben nur Material ist. Hier aber ist bei S. noch alles im Werden. Die Grundfrage einer Milieupädagogik: wie weit geht der Einfluß des Milieus überhaupt? wird widersprechend beantwortet. Die Darstellung selbst läßt eigentlich nichts übrig, was nicht vom Milieu bestimmt würde. Der Schluß dagegen behauptet: „Milieu vermag u. E. nur den äußeren Habitus eines Menschen zu formen, nicht aber sein Inneres im Entscheidendsten zu beeindrucken." Gerade das angeführte Beispiel des Bauern, der durch sein Milieu lediglich in seiner Berufsausübung nicht aber innerlich bestimmt werde, widerspricht allen vorherigen Schilderungen. Schließlich scheint es so, als gelte diese innere Unabhängigkeit vom Milieu nur für besondere Einzelne eines höheren Typs. Kurz diese prinzipiellen Dinge bleiben unklar. Es ist vor allem nicht zu sehen, warum das Buch Milieu-Pädagogik heißt. Die „bildenden" Wirkungen des Milieus, die aufgezeigt werden, sind doch zunächst pädagogisch neutrale Tatsachen, und es wird von S. auch kein wirklicher Versuch gemacht, die pädagogischen Probleme, die das Milieu uns stellt, herauszuarbeiten oder gar zu lösen. Aber das Verdienst hat das Buch zweifellos, daß es auf die höchst wichtigen Tatsachen

des Milieus und seiner Wirkung aufmerksam macht und einen leicht faßlichen Ueberblick über diese Tatsachen bietet.

Aus der kirchlichen Verkündigung liegen uns zunächst sieben Predigten von Joh. Christ. Blumhardt vor (3). Der Leser wird zuerst wahrscheinlich enttäuscht sein, wenn er unter dem Eindruck der steigenden Berühmtheit dieses Namens an die Predigten herantritt: da ist so gar nichts „Besonderes", da ist alles so einfach, so gänzlich schmucklos, so ohne jeden besonders neuen oder tiefsinnigen Gedanken. Aber eben das ist es: hier redet einer, dem es nicht ums Reden zu tun ist, der eine Sache hat, und dem es nur darauf ankommt, in der kurzen Zeit einer Predigt recht einfach und verständlich von dieser Sache zu reden. Und das ist es: mit den alten einfachen Gedanken des Christentums wird hier plötzlich ohne jeden Tiefsinn ganz unmittelbar und einfach Ernst gemacht. So sehr, daß wir über diesen Realismus zunächst vielleicht erstaunt lächeln möchten, bis wir uns gezwungen sehen, zu fragen, ob nicht dieser Realismus das Entweder ist, zu dem als Oder nur noch die Leugnung Gottes paßt. Das Vertrauen auf Jesus, auf seinen Erlöserwillen und seine Siegeskraft ist das lebendige Zentrum auch dieser Blumhardtpredigten, die das dürftige hoffnungsarme Sichschicken in das Verderben der Welt und in die „Magerkeit der Kirche" durch einen Glauben zu überwinden suchen, der noch Großes, Weltumfassendes von Gott erwartet. Der Kenner der dialektischen Theologie wird verstehen, warum der Name Blumhardt in ihren Kreisen in Ehren gehalten wird, aber noch viel stärker wird ihm der fundamentale Unterschied zwischen Blumhardts und Barths Verständnis des Christentums entgegentreten.

Inhaltlich in der Linie Blumhardts liegen auch die Predigten und Ansprachen von Deißmann (4). Auch hier ist das bloße Individual- und Besserungschristentum durchbrochen und erkannt, daß es im eigentlichen Christentum um Ganzes und Großes geht. Die Weite des Blicks wird mit dadurch gewonnen, daß die Predigten die deutschen Dinge von 1916 bis 1925 begleiten und sie als Gesamtschicksal zu begreifen suchen, aus dem neue große Aufgaben erwachsen. Ueber diesen Aufgaben steht der Ernst des großen Gotteswillens. Die Zuversicht ihrer Bewältigung aber hängt an der „Kraftgegenwart Jesu Christi", die wir ererbt zu haben behaupten und mit der es Ernst zu machen gilt. So finden wir bei Deißmann wirklich ein Wiederaufleben Blumhardtscher Christentumserfassung. Daß dabei ein Theologe redet, der den einfachen Biblizismus Blumhardts nicht mehr teilen kann, ist Gewinn für uns. Nur eins: Diese Reden sind vielfach viel zu „schön", als daß der Leser ganz froh dabei werden könnte.

Für den lange vernachlässigten Unterricht, den die Kirche dem weiten Kreis der Gebildeten schuldet, haben wir in Egers Erklärung der Bergpredigt (5) ein ganz ausgezeichnetes Beispiel bekommen. Das ist Bibelauslegung, wie wir sie heute brauchen. Ganz aus der ungefärbten Wirklichkeit heraus, innerlichst anregend und eine ernste frohe Freude an der Herrlichkeit des Christentums weckend. Dem Gebildeten, der meist die verzerrtesten Vorstellungen vom Wesen des Christentums hat, kann hier aufgehen, daß unsere Religion unendlich viel verpflichtender und ernster und zugleich unendlich viel freier und größer ist, als die landläufige Verkündigung ahnen läßt. Aber auch dem, der schon viel über die mannigfachen schwierigen Stellen dieser Worte Jesu gelesen und nachgedacht hat, wird Eger vorwärtshelfen können. Ein solcher Leser spürt überall, daß Eger die Schwierigkeiten ebenso wie er sieht und die Wirklichkeit so stehen läßt wie sie ist; zugleich aber weiß Eger ganz deutlich zu machen, wie das neue Leben im Anschluß an Jesus ohne alles gewaltsame Flattern und Flügelschlagen mit innerer Notwendigkeit zu den Radikalitäten kommt, die in den Worten von der Feindesliebe, vom Backenstreich, vom Sorgen u. a. m. vorliegen. Das Buch spricht im Anschluß an die Bergpredigt von dem Allerverschiedensten, eine Fülle von „Werten" wird sichtbar. Aber alle diese Werte sind nur die mannigfaltigen Betätigungen des einen Lebens, das in der Herrschaft Gottes dem Menschen zuteil wird. So sind alle Ausführungen Egers von einer in der Sache selbst liegenden Einheit. Für den ganz wesenhaften Zusammenhang von Religion und Ethik, von Erlösung und wahrhaftiger Sittlichkeit ist das Buch ein um so schönerer Beleg, als es das gar nicht systematisch sein will.

Wie wir eine neue Art der Schriftauslegung brauchen, so suchen wir auch in der Evangelisation neue Wege. Davon handelt ein sehr anspruchslos auftretendes, aber recht wertvolles Heft von Niebergall (6). Es ist ohne Illusionen im ganzen gegenüber der Welt und ihrer Gewinnbarkeit und im besonderen gegenüber der Evangelisation und ihrer Wirkung. Die Evangelisation darf nur ein Stück der kirchlichen Erwachsenenerziehung sein. Bei der Besprechung der verschiedenen Arten und Methoden der Evangelisation erscheint die vom Verfasser verfolgte ausdrücklich nur als eine unter anderen. Von derselben illusionslosen Tapferkeit ist das Ziel, das Niebergall der Evangelisation steckt: „nicht überreden, sondern überzeugen." So ist das, was als Beispiel vor Augen geführt wird, einfach, nüchtern, praktisch, an die kleinen Dinge des Lebens anknüpfend, aber hier dann ebenso radikal wie nur irgendein Erweckungsprediger das Neue zeigend, dem wir gehören sollen. Das kleine Heft bietet viel, freilich

nicht Anleitung zur Nachahmung, aber mit seinem einfachen: „So denke ich darüber und so habe ich's gemacht" mehr, als in dieser noch neuen Sache eine „Anleitung" geben könnte.

Von der im engeren Sinn pädagogischen Literatur liegt die „Lebensführung" von Fr. W. Förster (7) in neuer Auflage vor. Das Buch hat eine Empfehlung nicht mehr nötig. Die Treffsicherheit des Blicks, der menschliches Leben und Treiben bis in jeden Winkel durchschaut, die Mannhaftigkeit, die unbeirrt von Tagesmeinungen die Wahrheit vertritt, vor allem aber die unmittelbar erzieherische Kraft, die aus dem Buch spürbar auf den Leser einwirkt, sind die besonderen Vorzüge Försters. Der rücksichtslose Ernst sittlicher Forderungen ist bei ihm von jedem Moralismus und jeder Heteronomie völlig fern, obwohl von diesen grundsätzlichen Fragen der Ethik nicht ausdrücklich gehandelt wird, sondern stets das konkrete Leben mit nicht gewöhnlicher Plastik vor dem Leser steht. In der tapferen reinen Luft dieses männlichen Buches wird auch die männliche Jugend gern atmen.

Ganz anderer Art sind die Vorzüge der pädagogischen Vorträge Lauterburgs (8), die der Bund von Heimatfreunden der Gemeinde Saanen herausgegeben hat. Schon die Art des Herausgebers zeigt, daß wir es hier mit einem volkstümlichen Buch zu tun haben. Aber es ist jene treffliche und vorbildliche Art von Volkstümlichkeit, wie sie in der Schweiz besonders zu finden ist, die frei von aller Flachheit und Geschwätzigkeit zutreffend, sachlich und praktisch die Arbeit der Wissenschaft auch dem einfachen Denken nahezubringen weiß. Lauterburg besitzt diese Gabe in hohem Maß, und so ist es von doppeltem Wert, daß seine Vorträge gedruckt vorliegen: einmal zur unmittelbaren Lektüre für die Kreise der Elternschaft und dann als Anregung und Vorbild für Pfarrer und Lehrer, die ihrerseits wieder auf Elternkreise wirken wollen. Lauterburg behandelt alle wichtigen Erziehungsfragen, stets zum eigenen Denken anregend, überall geschickt illustrierend und auch ganz moderne Dinge wie die Psychoanalyse einfach und ruhig heranziehend. Die systematischen Grundlagen der Ethik, die hinter dem Buch steht, sind die Kantischen.

Anhangsweise sei die Broschüre von Weiser (9) erwähnt, die ein spezielles Thema, die „Bedeutung des Alten Testaments für den Religionsunterricht" behandelt. Die Schrift sagt nichts besonders Neues, zeigt aber an Hand der Kulturgeschichte, Literaturgeschichte und Religionsgeschichte und ihren Ergebnissen ganz eindrücklich, daß Israel als Volk der Religion seine besondere, auch im Unterricht der Schule nicht zu übergehende Bedeutung besitzt. Hübsch ist der Hinweis, daß im Alten Testa-

ment als dem Buch eines Volkes viel stärker als im Neuen Testament die Beziehung der Religion zur Kultur sichtbar wird, daß also am Alten Testament viel leichter die Grundzüge einer religiösen Kulturethik klar werden können, zumal sich alles in den einfachsten Verhältnissen darstellt.

Schusters Buch (9a) ist ein Schulbuch. Damit ist zweierlei gesagt. Erstens, daß eine eigentliche Beurteilung an dieser Stelle unmöglich ist. Sein eigentlicher Wert kann nur gemessen werden an seinem Zweck; und da dieser ein praktischer ist, so kann er sich nur erproben in der Arbeit des Lehrers mit seinen Schülern. Der Lehrer ist der einzig kompetente Beurteiler. Es bedeutet aber auch das zweite, daß das Buch inhaltlich gar nicht den Ehrgeiz haben kann, neue und eigenartige Resultate hervorzubringen. So ist es in der Tat aufgebaut aus den Gedankengängen, die die moderne Theologie (Dörries kommt z. B. stark zum Wort) erarbeitet hat. Damit ist das Urteil über den Gehalt des Buches von der Stellung abhängig, die man zu jener Theologie einnimmt. Gerade eine solche einfache, rein resultathafte Darstellung dessen, was die moderne liberale Theologie als ihre Lebenskunde zu bieten hat, zeigt ganz eigentümlich Stärke und Schwäche ihrer Arbeit. Zu welch feiner Klarheit und überzeugender Einfachheit sind die ethischen Gedanken entwickelt! Wie klar und tapfer weiß man auch davon zu sprechen, daß Glaube an Gott nicht Sache der Spekulation und des Beweisens, sondern Sache persönlicher Entscheidung ist. Aber wie dürftig und unsicher ist alles, was etwa mit der Ueberschrift „Christologie" zu versehen wäre und doch eigentlich das Zentrum des Christentums bildet. Das ist nicht Schuld des Verfassers, es ist „Schuld" einer theologischen Entwicklung, die nur der vorschnell tadeln wird, der die Wucht der Probleme, mit denen sie gerungen hat, nicht zu empfinden vermag. — Die wirklich feine und geschmackvolle Ausstattung dieses Schulbuches ist besonders hervorzuheben.

3. Angewandte Ethik. — Von seiner systematischen Grunderfassung aus hat der Ethiker auf die verschiedensten sittlichen Einzelfragen Antwort zu geben. Die Zeit mit ihrer besonderen Situation schiebt sie jeweils in den Vordergrund.

Es entspricht durchaus der Zeit, wenn Böseneberg (10) die Frage: willst du gesund werden? als dringlich aufstellt. Wie uns durch eindringende Kenntnis überhaupt die Außenwelt und die Natur wichtiger geworden ist als früheren Zeiten, so spielt für uns heute auch der Körper eine unvergleichlich größere Rolle. Und während es in der Uebergangszeit vielfach nach Materialismus aussehen mochte, wenn dem Körper soviel Aufmerksamkeit zuteil wurde, beginnen wir heute in der Pflege der Gesundheit und der körperlichen Kraft eine eigentlich sittliche Pflicht zu sehen. Der

sittliche Wille hat sich wie auf so vieles andere, so auch auf die volle Ausbildung des kunstvollen Instruments zu richten, mit dem allein er seine Wirkungen in der Welt hervorbringen kann. In diesem Sinne des eigentlich sittlichen Wollens, nicht bloß des üblichen eudämonistischen Wünschens ist auch Bösenbergs Frage gemeint. Die Anweisung zur Gesundheit, die auf Grund einer biblisch-realistischen Weltauffassung die Fastenkur in den Vordergrund stellt, geht freilich über die Kompetenz des Ethikers hinaus.

Aus der typisch modernen Erweiterung des sittlichen Blickes kommt auch die immer wachsende Aufmerksamkeit auf die Alkoholfrage. Man sieht hier einmal, wie Fortschritte der Ethik zustande kommen: nicht durch Entdeckung neuer „Werte", die wie die „Fernstenliebe" bei Hartmann recht problematisch bleiben, sondern dadurch, daß die eine und selbe alte Sittlichkeit mit der Erweiterung der Erkenntnis neue Gebiete erfaßt und beherrschen will. Sittliche Hilfe auch für den Trinker war schon immer Pflicht für jeden, der in der „religiösen Formalethik" innerlich lebendig war. Aber nun sehen wir die riesigen Ausmaße und Zusammenhänge der Alkoholnot, und sofort rüstet die Ethik zu einem großen umfassenden Kampf. In der guten Schrift von Roch (11) ist die Not auf diesem Gebiet nur kurz gestreift, nur eben so, daß der Wille zur Hilfe als sittliche Pflicht deutlich wird. Noch gibt vor allem praktische Ratschläge für die Arbeit der Kirche. Ich möchte in der Zeitschrift für Theologie und Kirche ganz besonders darauf hinweisen. Freilich, es zeigt sich bei dieser praktischen Wendung sehr deutlich, wie alle Sozialethik mit der Individualethik eins ist. Die Macht des Alkohols und des Alkoholkapitals ist in Wahrheit nur die Gedankenlosigkeit und Gleichgültigkeit der Unzähligen, denen ein wenig Nachdenken über eine so ernste Sache und gegebenenfalls ein kleines persönliches Opfer schon zuviel ist. Ich möchte an dieser Stelle auch auf die sehr charakteristische Debatte über die Abstinenzfrage im „Deutschen Pfarrerblatt" (1926) aufmerksam machen.

Ueber die heute ebenfalls brennende Ehefrage liegt ein kleines Schriftchen von Girgensohn (12) vor. Den wenigen Seiten spürt man an, daß ein ganzer Mensch und ein aufrechter Christ sie geschrieben hat. Fein und voll Liebe verteidigt der Verfasser den ganz strengen Standpunkt, der für den Christen die Ehescheidung rundweg ausschließt und auch für die nichtchristlichen Kreise von einer zu großen Erleichterung der Scheidung nichts Gutes erwartet. Solche Stimmen sind überaus wertvoll, sobald sie wie Girgensohn ohne jede fromme Phrase zu reden wissen. Nur muß dann mehr als der Verfasser es tut auch Front gegen die andere Seite gemacht werden, gegen das gesetzliche Christentum, damit nicht Christen, die den Mut zur Scheidung aufbringen, tiefer gestellt werden als die Vielen, die

im äußeren Gehorsam gegen ein einzelnes Bibelwort in dem Grab ihrer toten Ehe innerlich verkommen.

Naturgemäß fehlt das soziale Thema auch diesmal nicht. Das Jahr 1925 wies uns alle in unserem heutigen Fragen und Suchen auf den Bauernkrieg als die erste soziale Bewegung größeren Stils in der neuern Geschichte hin. Dazu hat der Neuwerk-Verlag ein kleines Buch (13) herausgegeben, in dem eine Anzahl der wichtigsten Dokumente des Bauernkrieges zusammengestellt sind. Es ist ganz ausgezeichnet, daß endlich einmal so bequem und billig ein so schöner Einblick in Ereignisse geboten wird, die auch unsere Gebildeten meist nur eben vom Hörensagen kennen.Es mag für den Herausgeber einer solchen Sammlung nicht leicht sein, auf jedes eigene Wort dazu zu verzichten; dennoch wäre es richtiger, es zu tun und die Dokumente für sich selbst sprechen zu lassen. So ist das beigegebene Nachwort naturgemäß einseitig und wird m. E. Luther nicht gerecht, weil der Kritiker sich nicht genügend in Luthers — wenn man will „naives" — Gottvertrauen hineinversetzt hat. Sozialethisch bieten die Dokumente in großer Fülle und anschaulicher Einfachheit bereits alle Probleme, die komplizierter uns umringen.

Eins von ihnen ist das Problem der Arbeit und ihres Wertes. Davon spricht ein Vortrag „Vom Wert der Arbeit" von Pfarrer Schenke (14). In guter und klarer Darstellung werden an der Arbeit die drei Momente des Erwerbes, der Leistung und des Berufes herausgestellt. Alle drei Momente gehören zusammen, sie bilden aber eine Stufenleiter und erst im „Beruf" erhält die Arbeit ihren eigentlich sittlichen Wert. Die Klarheit und Ehrlichkeit des Vortrags ist anerkennenswert, zumal im Vergleich mit dem vielen Geschwätz, das man über dies Thema oft genug zu hören bekommt. Aber auch diese Stimme aus der Kirche verrät noch viel zu wenig von einem inneren Getroffen- und Aufgeschrecktsein durch das Problem der modernen Arbeit. Gerade wenn man so klar sieht, welchen Wert die Arbeit hat, wie er aber nur da lebendig wird, wo Arbeit als „Beruf" erfaßt werden kann, gerade da muß doch das entschiedene und unbeirrbare Verlangen aufbrechen, auch für die unzähligen Volksgenossen die Arbeit wieder zum Beruf zu machen, denen sie heute nur Ware ist und Ware sein muß.

Anhangsweise sei noch ein anderes der „Volkskirchlichen Hefte" erwähnt, das sich mit der Frage „Jugendpflege und Jugendbewegung" befaßt (15). Giseke zeigt nach kurzem geschichtlichen Ueberblick über die Entwicklung der Jugendpflege und der Jugendbewegung die Verschiedenheit der beiderseitigen psychologischen Einstellung, die aber beiderseits Berechtigtes sucht und daher voneinander lernen und sich gegenseitig nähern kann. Er sieht die heutige Lage so an, „daß vor allem die Jugendpflege-

arbeit mit neuen Verhältnissen rechnen muß und als Jugendpflege im alten Sinne ihr Ende gefunden hat. Auf der anderen Seite wird die Jugendbewegung das Berechtigte aus der Jugendpflege übernehmen müssen und sie hat es vielfach schon getan. Wir von der kirchlichen Jugendpflege dürfen dabei keinen Faden breit von unserer Grundlage abweichen, daß das Heil nur in einem ist und die Erfahrung hat gezeigt, daß, je klarer diese Stellung von uns vertreten wird, desto größer das Verständnis der Jugendbewegung für uns ist."

Mitten in die soziale Frage in ihrer spezifisch kirchlichen Gestalt führt uns der Titel des Vortrages „Pastor und Arbeiter" von Wolff (16). Leider aber auch nur der Titel. Zwar ist die Schrift höchst erfreulich und ehrenwert durch ihren wirklichen Ernst, der nicht Theorien hinredet, sondern wirkliche Ziele suchen will. Es fehlt jede Spur jener üblen sozialen Interessiertheit, die das übliche erbauliche Ragout der Zeit entsprechend nun eben mal „sozial" anrichtet. Aber der Verfasser kennt offenbar nicht den eigentlichen Boden, auf dem die Frage „Pastor und Arbeiter" brennend ist. So erfahren wir zwar, wie sich die Gedanken der neuen Theologie eines Heim und Althaus in einem ehrlich ringenden Pastorenleben der Gegenwart auswirken und bewähren, aber über das eigentliche Thema vermag uns der Vortrag nichts Weiterführendes zu sagen, weil er es von vornherein gar nicht in seiner eigentlichen Wucht und Schwere sieht.

Zum Schluß noch ein historisches Werk: Die „Ethik Jesu" von Herkenrath (17). Dem Verfasser liegt vor allem an der Darstellung, die denn auch übersichtlich, umfassend und klar gelungen ist. Der Versuch, überall der systematischen Struktur der Ethik Jesu auf der Spur zu bleiben, zeigt sich in der Einteilung des Ganzen. Herkenrath geht aus von der grundlegenden Frage der „ethischen Normierung", faßt dann im Abschnitt über die „Vereinfachung der Ethik" den allgemeinen Rahmen der Ethik Jesu ins Auge, zeigt in der „Verinnerlichung der Ethik" die formalethische Eigenart aller sittlichen Weisungen Jesu, um dann erst im 4. Abschnitt als „Vollendung der Ethik" die inhaltlichen Einzelgebote zu besprechen. Der Schluß blickt wie der Anfang wieder auf das Ganze der Ethik, nur gleichsam von der entgegengesetzten Seite aus, er behandelt die „Motivierung der Ethik". Aber das Systematische hat bei Herkenrath doch mehr nur den Sinn der Ordnung und des Aufbaues in der Darstellung und bezeichnet nicht das bohrende Fragen nach letzten Gründen und Zusammenhängen. Die eigentlichen Probleme einer Ethik Jesu — die Autorität Jesu, Religion und Sittlichkeit, Theonomie und Autonomie, Form und Inhalt, Zeitgebundenheit und Absolutheit — werden zwar nicht übersehen, werden bisweilen mit

der sicheren Klarheit alten Geisteserbes der katholischen Theologie in wenigen Zeilen richtig beantwortet, aber man wird doch das Gefühl nicht los, daß die ganze Schwere der Fragen nicht voll empfunden und darum die Antwort zu rasch und leicht gegeben ist. Man halte daneben etwa die entsprechenden Abschnitte aus Bultmanns „Jesus" mit ihrer scharfen Einsicht, daß Jesus überhaupt keine Ethik als eine allgemeingültige, inhaltliche Theorie über das, was man tun und lassen soll, gelehrt, sondern nur auf die Entscheidung aufmerksam gemacht hat, in die der Mensch von Gott immer neu gestellt wird. Ausführlich geht Herkenrath auf das Lohnproblem ein und weist dabei mit Recht die so gänzlich schreibstubenblassen Einwände zurück, die in Jesu unbefangenem Reden von dem Lohn im Himmel eine eudämonistische Verunreinigung der Ethik sehen. Das Buch ist auch deshalb beachtlich, weil hier ein katholischer Theologe in weitreichender positiver Arbeitsgemeinschaft mit der gesamten, auch der „liberalen" protestantischen Forschung steht. Der katholische Standpunkt des Verfassers wird überhaupt nur an wenigen Stellen deutlich sichtbar, so in der Verteidigung der kirchlichen Fastenpraxis und der „evangelischen Räte", sowie in dem Verständnis des Nächsten, dessen ausgeprägt evangelisches Gegenstück etwa in Rades Glaubenslehre zu lesen ist. —

Nachträglich erhalte ich die wichtigste der vorliegenden „sozialen" Schriften, die von Heimann (18). Der größte Teil der Debatte über den Sozialismus krankt daran, daß unter dem Begriff „Sozialismus" ein konstruiertes Gebilde gedacht wird, das ganz schön und gut sein mag, das aber keine Fühlung mit der Wirklichkeit hat und an der konkreten sozialistischen Bewegung dementsprechend verständnislos vorübergeht. Es ist das ganz besondere Verdienst des ersten Teils der vorliegenden Schrift, nach dem sittlichen Sinn und Recht gerade dieses allein konkreten und aktuellen Sozialismus zu fragen. Das kommt im Titel so scharf zum Ausdruck, daß man wirklich hoffen darf, er werde in seiner programmatischen Pointierung dem Büchlein gerade auch in theologischen Kreisen die Aufmerksamkeit erzwingen, die es verdient.

Es ist ganz unmöglich, den Inhalt der H.s Ausführungen kurz wiederzugeben. Die Fülle dessen, was diese 46 Seiten bieten, ist so groß, daß man die geistige Kraft des Verf. bewundert, der sie in solcher Kürze mit solcher Klarheit zu geben vermag. Und die schlagenden Formulierungen, in denen echtes sittliches Pathos zum treffendsten Ausdruck gebändigt ist, muß man im Original lesen. Betonen möchte ich, daß H. selbst an dem heutigen Stand der proletarischen Bewegung wie an der marxistischen Idee scharfe Kritik übt. Die Gleichheit, die heute das soziale Ziel für die Arbeiterbewegung zu

werden droht, ist ihm das „unwürdigste aller Idealbilder" und die Zerstörung des echten Gemeinschaftsgedankens (13). Und Marx' Theorie, daß das proletarische Interesse als solches notwendig auch die neue Gemeinschaft des Sozialismus herbeiführen müsse, wird in ihrem Grundfehler erkannt: ein Interesse ist in sich selbst wesensgemäß unfähig, Sittliches hervorzubringen. In dieser Kritik (25 f.) zeigt sich volle Klarheit über das Wesen des Sittlichen. Was ist nun aber trotz des unwürdigen Gleichheitsgedankens, trotz der falschen Fortschrittstheorie, trotz all der üblen von H. durchaus gesehenen Erscheinungsformen des Klassenkampfes, dessen sittliche Bedeutung? Sie liegt darin, daß der Klassenkampf eine Reaktion ist, eine Reaktion gegen diejenige „Ordnung" des menschlichen Zusammenlebens, die, unter den Stichworten der „Freiheit" und „Selbstverantwortung" durch die bürgerliche Revolution geschaffen, mit den feudalen Bildungen auch die letzten kümmerlichen Reste von Gemeinschaft und Geborgenheit vernichtete und der Dämonie des unbegrenzten Kampfes ums Dasein die Tore öffnete. Durch das Wesen des freien Marktes führt diese Ordnung notwendig zum Kampf aller gegen alle, der nur durch den Scheinfrieden zeitweiliger Notbündnisse innerhalb der Kampfgruppen unterbrochen wird. „Ein Marktbündnis und ein Kind der Not wie das Unternehmerkartell ist auch die Klassenfront der Arbeiter, soweit wir sie unter wirtschaftlichem Gesichtspunkt betrachten" (20). Die Unternehmerseite führt ihren Daseinskampf genau so klassenkämpferisch, nur nicht so offen wie das Proletariat. Diesen „Klassenkampf von oben" behandelt der zweite Teil des Buches, auf den wir hier nicht eingehen können. Aber es handelt sich bei dem Problem des Klassenkampfes nicht nur um die Wirtschaft; die gegenwärtige Gesellschaftsordnung ist nicht nur eine solche der wirtschaftlichen Vernunft, in ihr leben notwendig alle menschlichen Leidenschaften, die ja das eigentliche Wesen des Lebens überhaupt ausmachen. Die heutige Ordnung macht den, der nichts zur Verfügung hat als seine Arbeitskraft, zur Ware und zum Sklaven. Hier nun wird der Klassenkampf seelisch-emotionale Reaktion, in seinen Erscheinungsformen notwendigerweise „proletenhaft" (die Anklagen sind dann freilich nicht gegen das Proletariat zu richten, sondern gegen eine „Ordnung", die Massen von Menschen zu so proletenhafter Geistesverfassung zwingt!), aber in seinem letzten Wollen „das Ringen mit einer großen Not, das Ringen um Gestaltung aus dem tiefsten Chaos, in das Menschen gestürzt sein können, die einzige ernste Gegenkraft, die im wirtschaftlich-sozialen Bereich gegen die verwüstenden Kräfte dieser Zeit aufgestanden ist" (46). Darin liegt seine „sittliche Idee".

Die Auseinandersetzung mit H. kann an dieser Stelle nicht ausführlich

sein. Nur das möchte ich aussprechen, daß auch H., indem er die sittliche Idee des Klassenkampfes aufzeigt, zwangsläufig dazu kommt, den Klassenkampf im eigentlichen Sinn aufzulösen. Es ist eben so: der sittliche Gehalt des Klassenkampfes hebt ihn als Klassenkampf auf. Das heißt konkret, daß die proletarische Bewegung sich einmal entscheiden muß, ob sie reine Interessenpolitik treiben will, damit aber auch, wie H. selbst zeigt, gerade die heutige Ordnung der Dinge verewigt und an der in dieser Ordnung verborgenen Katastrophe des hemmungslosen Interessenkampfes früher oder später zugrunde geht, oder ob sie den sittlichen Sinn ihrer selbst ergreift und dann notwendig den Kampf von Klasse gegen Klasse mit dem von alter und neuer Ordnung vertauscht. An diesem Punkt liegt dann freilich die ernste Verantwortung unser aller, daß wir, die wir in den „Klassenkampf von oben" oft ganz ahnungslos verflochten sind, auch unsererseits diese Umstellung vollziehen und den Einsatz für neue Gemeinschaft wagen.

Notizen.

1. **Zur „angewandten Ethik"** liefert einen interessanten Beitrag Dr. med. Ewald Meltzer, Direktor der sächs. Landesanstalt für bildungsunfähige schwachsinnige Kinder in Großhennersdorf: Das Problem der Abkürzung „lebensunwerten" Lebens. Halle, Marhold, 1925. 128 S. Veranlaßt ist die Schrift durch eine Broschüre des Juristen Binding und des Mediziners Hoche, die für die Freigabe der Vernichtung solchen Lebens in bestimmten geregelten Formen von wirtschaftlichen und humanitären Erwägungen aus eintrat. Meltzer hat dem Problem jahrelang mit wechselnder Stellungnahme nachgedacht; um so gewichtiger wirkt die gründlich erwogene Verneinung der Frage. Die Schrift gewinnt überdem an Bedeutung dadurch, daß das Einzelproblem in einen umfassenderen Problemzusammenhang hineingestellt wird. Den Theologen wird besonders interessieren, was M. von theologischen Meinungsäußerungen anführt, darunter auch Antworten auf eigene schriftliche Anfragen. Wir finden da alle Möglichkeiten der Stellungnahme. Von besonderem Interesse ist auch das Resultat einer Umfrage M.s bei den Eltern der ihm anvertrauten schwachsinnigen Kinder in dieser sie persönlich betreffenden Angelegenheit.

Th. Steinmann.

2. **Zur dialektischen Theologie** häufen sich die Bücher. Bevor die grundsätzliche Erörterung wieder aufgenommen wird, sei wenigstens auf einiges Wichtige hingewiesen. Th. L. Haitjema, K. Barths „Kritische Theologie" (aus dem Holländischen von P. Schumacher, 1926; Wageningen, Veenman und Zonen, Alleinvertrieb für Deutschland G. Lunkenbein, Leipzig. 5 Mk., geb. 6,50 Mk.) zeigt Barth als „Zeugen der Offenbarung", als Theologen, als Kind seiner Zeit, greift dann über auf seine Gesinnungsgenossen und Kritiker, sowie auf sein Verhältnis zur niederländischen Theologie. Da sein Buch die Führergestalten, Schriften und Probleme leichtverständlich vorführt, ohne die Sache selbst zu erörtern, kann man es als eine Einführung in die dialektische Theologie betrachten. Freilich als eine Einführung, die Stellung nimmt; sie ist ein „Plädoyer", verkündet Barths Zeugnis von der Offenbarung als die Hilfe zunächst für die niederländische, aber darüber hinaus für die Theologie überhaupt. Für die Theologie bedeutsam hält er die besondere Verbindung des Theozentrischen und Anthropozentrischen, meint überdies bei Barth einen allmählichen Fortschritt zum Verständnis für die Bedeutung der Kirche und der Hl. Schrift feststellen zu können. Unter den Gesinnungsgenossen Barths ist ihm Brunner etwas bedenklich. Uns Deutsche dürfte in dem Buche, abgesehen vom eigentlichen Gegenstand, die Schilderung der niederländischen Theologie interessieren — eine lehrreiche Ergänzung zu der Auffassung Roessinghs, auf die Heering im zweiten Heft hinwies.

Eine Art Einführung wenigstens in gewisse Seiten der dialektischen Theologie gibt auch H. Kutter, Not und Gewißheit, ein Briefwechsel (Basel 1927; Kober C. F. Spittlers Nachf. Geb. 9,60 Mk.). Der Inhalt besteht darin, daß ein reiferer Freund dem jüngeren hilft, sich vom pietistischen Subjektivismus, vom „Seelenchristentum" loszuringen, in der Verbindung von Gott und menschlichem Heil nicht das Heil, sondern Gott und Jesus Christus zu betonen, statt des in gut katholischer Weise „zur Religion zurechtgemachten Evangeliums" das wirkliche Evangelium zu ergreifen. Dies Evangelium redet davon, das Gott selbst „in Jesus sozusagen Fuß gefaßt hat in der Menschen Mitte", um unter den Menschen als seinem Volk sein Reich aufzurichten. Nun wird alles in diesem Lichte gesehen; da verliert vor der Gottes-Realität die Fülle der menschlichen Realitäten ihren gleißenden Schein, auch die der kirchlichen Christentümer. Der Christ lebt nicht in kirchlicher Geschäftigkeit, sondern im Harren auf neue Taten Gottes. In diesem Sinn werden bald kirchliche, bald dogmatische, bald ethische Fragen auf ihren Sinn untersucht. Am liebsten werden die Fäden positivster Weltbetrachtung ausgesponnen. Die Kirchen und Sekten sind der Welt gegenüber von dem gottlosen Geist der bloßen Ablehnung beherrscht; „sie merken nicht, daß sich heute überall in der Welt Triebe geltend machen, die .... in ihrer Wurzelkraft mehr Evangeliumsgeist enthalten als die offizielle Christenheit" (S. 241). Hier, zumal in der religiösen Beurteilung des Sozialismus, ist der Verfasser von „Sie müssen" ganz auf seinem Gebiet. — Was Kutter mit den Dialektikern verbindet, ist weniger die theologische Methodik als der theozentrische Zug seines Christentums und die scharfe Kritik am überlieferten Christentum, die er einschließt. Das Buch will ganz praktisch sein, auch wo es von Theologie spricht; es ist Verkündigung des

lebendigen Gottes und gibt gerade deshalb dem Theologen zu denken — auch dem, der ihm an wichtigen Punkten nicht folgen kann. Wer sich mit der heutigen theologischen Lage auseinanderzusetzen beginnt, der tut gut, Kutters Buch auf sich wirken zu lassen; Kutter hat vieles von dem, was heute an den Tag drängt, seit langem — meist tauben Ohren — gepredigt.

Lebendige Beziehung zur dialektischen Theologie hat auch das Buch von Torsten Bohlin, Kierkegaards dogmatische Anschauung in ihrem geschichtlichen Zusammenhang (Gütersloh, Bertelsmann, 1927. 592 S.; geb. 17 Mk.). Schon in ZThK 1926, S. 182, von Bohlin selbst angekündigt, ist es nun in deutscher Uebersetzung (von Ilse Meyer-Lüne) erschienen. Gerade die Leser jenes Aufsatzes werden sich freuen, hier das Werk Kierkegaards mit aller Ausführlichkeit und eindrücklichen Forscherkraft dargestellt und untersucht zu finden. Niemand wird mehr über diesen uns schwer verständlichen Mann schreiben dürfen, ohne sich mit Bohlin auseinandergesetzt zu haben. Das Paradox ist nicht das einzige und nicht das Tiefste, was Kierkegaard uns zu sagen hat. Darin liegt eine scharfe Kritik seiner Deutung durch die dialektische Theologie und eine Anregung zur sachlichen Auseinandersetzung mit dieser. Hier nur ein Hinweis auf die Gliederung. Nachdem die „allgemeine Bestimmung der dogmatischen Anschauung Kierkegaards“ gegeben ist, werden die Hauptlinien seines religiösen Denkens historisch entwickelt: die Sünde, der Glaube (erst die „grundsätzliche Bestimmung“, dann das „christologische Objekt des Glaubens“), das Gottesbild und die Eigenart des christlichen Gottesverhältnisses; endlich zeichnen zwei sehr lehrreiche Kapitel „Offenbarung und Geschichte in der Hegelschen Religionsphilosophie und bei Kierkegaard“, sowie „Kierkegaards dogmatische Anschauung im Lichte der Auffassung Luthers von Sünde und Glaube“.

Von den beiden scharfen sachlichen Angriffen auf die Dialektische Theologie, die im letzten Halbjahr erschienen sind, ist der eine (Bruhn) in dem religionsphilosophischen Bericht des ersten Heftes vom Verfasser selbst angezeigt worden, der andere (H. W. Schmidt) der Redaktion noch nicht zugegangen. Stephan.

Zur Frage der Heilsgewißheit.

Von

Professor Dr. Th. Haering d. Ae. in Tübingen.

Die Heilsgewißheit wird mit Recht als das Kleinod des evangelischen Christentums bezeichnet. Aber man kann nicht sagen, daß sie in der evangelischen Theologie diesem Werte gemäß durch unanfechtbare Darstellungen immer neu gewürdigt werde. Wer als Theologe das kirchliche Leben bewußt miterlebt, wird oft geradezu erschüttert durch vertrauensvolle Aussprache der im Amt stehenden Kollegen, und kann sich nicht verbergen, daß von diesen Nöten gerade die tätigsten und gewissenhaftesten leicht am meisten umgetrieben werden. Sie vermissen vielfach eine klare, allgemeinverständliche, auch den Gemeindegliedern in die Hand zu gebende Lehre von der Heilsgewißheit.

Einen kleinen Beitrag hiezu möchte die vorliegende Ausführung versuchen durch möglichst einfache Erörterung einiger Gesichtspunkte, die, wie es scheint, nicht immer ausdrücklich zum Bewußtsein gebracht, doch unentbehrliche Voraussetzungen einer Lösung jener Aufgabe sein dürften.

1. Im Begriff der Heilsgewißheit ist offenbar der schwierigere der beiden in dem Wort verknüpften Begriffe der zweite, nicht so sehr der des Heils, als der seiner Gewißheit. Zwar hat auch die genaue Fassung des ersten große Bedeutung. Aber immer mehr setzt sich das Einverständnis darüber durch, daß „Heil" in dem tiefsten und umfassendsten Sinn verstanden werde, der dem von der Reformation wiederentdeckten neutestamentlichen entspricht, also daß damit nicht nur die Aufhebung der Sündenschuld

gemeint ist, von der das neue Leben des Gerechtfertigten als ein zweites, nachfolgendes getrennt werden könnte, sondern daß dieses von der Vergebung der Sünde unabtrennbar, unmittelbar in ihr gegeben ist, nach dem viel zitierten, aber vielfach auch verkürzten Lutherwort „wo Vergebung der Sünden ist, da ist Leben und Seligkeit".

Was aber den Begriff der „Gewißheit" betrifft, so ist im voraus das eine klar, daß es sich in ihm um die Frage handelt, welcher Art die Sicherheit des persönlichen Anteils an jenem „Heil" sei. Also gerade nicht um die Frage, worauf dieser Besitz sich gründet. Darüber herrscht für Evangelische kein Zweifel: Grund des Heils ist allein Gottes Gnade in Christus für den Glauben. Hätte man sich nun bei der Gewißheitsfrage an diese Antwort auf die Frage nach dem Grund des Heils unverrückt gehalten, so wäre man notwendig dahin gekommen, die Heilsgewißheit streng im Sinn der Glaubensgewißheit zu verstehen, und wäre dadurch vor den ziellosen Wegen bewahrt geblieben, mit denen man sich das Erreichen des Ziels verbaute, dessen Wesen man nicht genau, eben als Glaubensgewißheit, bezeichnet hatte. Statt dessen zog man aus dem leitenden Satz vom Grunde des Heils „aus Gottes Gnade durch den Glauben" den Schluß: wenn der Anteil am Heil allein auf Gottes Gnade für den Glauben ruht, so muß meine Gewißheit des Heils auf der Gewißheit ruhen, daß ich Glauben habe; darauf muß also die Selbstprüfung gerichtet sein, festzustellen, daß ich ihn habe. Für diese Selbstprüfung wurde nun eine ganze Fülle von Methoden aufgeboten. Also ist unsere erste Aufgabe, zu untersuchen, ob diese Wege zu dem erstrebten Ziel führen. Daraus ergibt sich die zweite, zu prüfen, ob das Wesen der erstrebten Gewißheit richtig bestimmt ist oder in ganz anderer Weise bestimmt werden muß, nämlich eben als Glaubensgewißheit, und es gilt, zu erläutern, was das heißt.

Ist es denn aber richtig, wenn oben gesagt wird, man habe sich zu der Frage treiben lassen: wie kann ich feststellen, daß ich glaube? Gibt es nicht ernste Versuche, die Heilsgewißheit gerade dadurch zu begründen, daß man vom subjektiven Glauben möglichst, ja grundsätzlich ganz absieht und einzig jenen objektiven Grund ins

Auge faßt? In der reformierten Kirche wurde das bekanntlich durch den Prädestinationsgedanken erstrebt. Aber wer weiß nicht, daß gerade die reformierte Kirche darauf verweist, sich durch die Früchte des neuen Lebens der ewigen Erwählung Gottes zu versichern? Und mit dem größten Ernst hat die Lutherische Kirche verlangt, daß man sich einzig an Wort und Sakrament, an diese objektive Bürgschaft der Gnade Gottes, halte. Aber durch den unanfechtbaren Satz, daß das Wort „eitel gläubige Herzen" verlangt, ließ man sich auf einem Umweg zu jener Frage nach dem Vorhandensein des Glaubens, zu jener Selbstprüfung verleiten, da man versäumte, das Wesen der Heilsgewißheit aus dem Wesen des Glaubens ganz neu zu bestimmen. Es muß freilich zu jener Selbstprüfung nicht in der pedantischen Weise angeleitet werden, wie sie in dem Beispiel aus der Praxis eines mit Recht geschätzten Seelsorgers uns entgegentritt. Dieser fragt, ob sein angefochtenes „Beichtkind" „glaube". Die Antwort lautet: „Das wage ich nicht zu behaupten". Er: „Aber möchtest du, daß du glauben kannst?" Wiederum ein schüchternes, bekümmertes „Noch nicht". „Aber möchtest du, daß du möchtest glauben können?" Darauf das Ja, das dem Seelsorger genügt, um den Bedenklichen seines Heils zu versichern. Offenbar ist kein Grund einzusehen, warum das „möchtest du" nicht in infinitum wiederholt werden könnte, ja müßte, um das erstrebte Ja zu erreichen, statt nur ein ungenügendes, mehr aus psychischer Ermattung stammendes. Demgegenüber scheinen die bestimmten Antworten auf die Frage „woran erkenne ich, daß ich glaube und mithin als Glaubender meines Heils sicher sein darf?" den Vorzug zu verdienen, die nicht direkt das Vorhandensein des Glaubens nachweisen, sondern es aus dem mit dem Glauben notwendig verbundenen (s. o.) neuen Leben erschließen wollen, worauf schon die Gewißheit der Erwählung hinausgeführt wurde. In der Geschichte der Lutherschen Kirche haben bekanntlich die „Methoden der Heilsgewißheit", die sich an den Namen Francke und Speners knüpfen, besondere Bedeutung erlangt. Dort wird aus der Feststellung einer lebendigen Buße, zumal eines heißen Bußkampfes auf die Wirklichkeit des echten Glaubens geschlossen, hier aus der Bewährung im neuen christlichen Leben. Nun kann man im Blick auf den ersten

Fall von der unaufheblichen Einheit wahrer Buße und wahren Glaubens im Sinne Luthers tief durchdrungen sein, auch vom Zweifel an der Aufrichtigkeit vieler, die diesen Weg der Versicherung betreten, sich völlig frei wissen. Und im Blick auf die zweite Anweisung kann man in unserem Zusammenhang ganz absehen von der Aeußerlichkeit, die oft der Näherbestimmung des „neuen Lebens" anhaftete, wenn als seine Kennzeichen die Enthaltung von gewissen „weltlichen" Gewohnheiten angesehen wurde und die in manchen „neupietistischen" Kreisen mit Vorliebe nicht nur von der Abstinenz in bezug auf den Alkohol, sondern auf das Tabakrauchen verstanden wird. Aber der Grund zur Ablehnung dieser „Methoden" zum Gewinn der Heilsgewißheit muß viel tiefer gesucht werden. Es ist die einfache Erkenntnis, daß solche Methoden die erstrebte Heilsgewißheit nicht erreichen können. Denn sie führen ebenso, nur noch direkter wie die oben besprochene unmittelbare Feststellung des Glaubens, gerade in eine gar nicht zu beseitigende Unsicherheit. Wer kann ehrlicherweise für sich feststellen, ob sein Sündenschmerz tief genug, sein Lebenswandel ernst genug ist? Und der tiefste Grund für die Zielloſigkeit solcher Selbstprüfung liegt deutlich darin, daß auf das Subjektive, das Eigene, sei es im innern oder äußern Leben, der entscheidende Nachdruck fällt und das Objektive, die Gnade Gottes in Christus, in den Hintergrund tritt, so sehr es auch in Worten betont wird, man suche nur die Gewißheit des Anteils an jenem zweifellos Wichtigsten und Entscheidenden. Also unter der Versicherung, man wolle nur den Anteil an dem „einzigen Grunde des Heils" sicherstellen, gibt man diesen Grund auf. Dasselbe gilt schließlich auch von der Form der Vergewisserung, die neben den beiden genannten wirksam geworden ist und doch mit dem größten Nachdruck den einzigen Grund des Heils zu betonen vorgibt, wenn nämlich die anschauliche Vergegenwärtigung des gekreuzigten Christus als das Mittel zur Erlangung der Heilsgewißheit gepriesen wird. Auch dabei wird dem Menschen zuviel Anteil am Heil zugesprochen, er also in immer neue Unsicherheit hineingeführt; ganz abgesehen davon, daß Zinzendorf selbst bekannt hat, nicht immer zu jener lebendigen Versenkung „in die Wunden Jesu" geschickt zu sein.

Dafür, daß alle solche „Methoden" das vorgesteckte Ziel nicht erreichen, zeugen zuletzt ihre lebhaftesten Freunde selbst. Wozu denn alle die aufgeregten Bestrebungen moderner Schwärmerei, wenn sie einen sichern Weg dazu angeben könnten! Bald ist von einer ersten und zweiten Stufe oder von drei Stufen der Heilsgewißheit die Rede, die etwa als die der Bekehrung, Heiligung und Vollendung bezeichnet werden oder, in ungründlicher Exegese, als die der Kinder, Jünglinge, Väter im ersten Johannesbrief.

Freilich dürfen zwei Bemerkungen zum Schluß nicht zurückgehalten werden, wenn diese grundsätzlich ablehnende Kritik der „Methoden der Heilsgewißheit" gerecht sein soll. Einmal muß anerkannt werden, daß sie in einzelnen Fällen der individuellen Lebensführung großes Recht haben mögen, wie die genannten Namen bezeugen. Sodann, daß die Annahme, das neue Leben komme irgendwie dem zum Bewußtsein, der es hat, unanfechtbar ist. So gewiß die leibliche Gesundheit nicht in fortgesetztem oder doch häufigem besonders lebhaftem Gesundheitsgefühl besteht, was vielmehr auf baldige Erkrankung hindeuten kann, aber doch eine erlebbare Tatsache ist, so auch das geistliche neue Leben. Es kommen hiebei alle die Merkmale in Betracht, die z. B. der 27. Artikel des Augsburgschen Bekenntnisses als wesentliche Stücke der christlichen „Vollkommenheit" nennt: einerseits geduldiges Gottvertrauen in allen Lebenslagen, im Gebet geübt, andrerseits Nächstenliebe in treuer Berufserfüllung. Gewiß bezeigen sich diese Betätigungen des neuen Lebens keineswegs nur oder auch nur vorzugsweise in Augenblicken besonders gehobenen Gefühls; aber wenn sie gar nicht vorhanden wären, auch überhaupt nicht uns und andern zum Bewußtsein kommen würden, so wäre eben das Heil nicht für uns wirklich geworden. Das folgt schon aus dem über den vollen Begriff des „Heils" Vorausgeschickten.

2. Die erste oben bezeichnete Aufgabe ist im bisherigen gelöst. Es ist gezeigt, daß die mancherlei Wege, die Heilsgewißheit zu erlangen, dieses Ziel nicht erreichen, vielmehr in Heilsunsicherheit endigen, und als ihr tiefster Mangel ist aufgezeigt worden, daß sie den göttlichen Grund des Heils durch falsche Betonung des menschlichen Verhaltens erschüttern. Nun sind wir eben dadurch

zu der Frage geführt, die wir als unsere zweite Aufgabe erkannten: ist nicht, selbst wenn die empfohlenen Wege das gesteckte Ziel erreichen könnten, dieses Ziel seinem Wesen nach falsch bezeichnet, muß nicht das Wesen der Heilsgewißheit anders bestimmt werden? Die Richtung, in der diese andere Bestimmung erfolgen muß, ist durch die bisherige Untersuchung auch schon gegeben, weil ihre Notwendigkeit denselben Grund hat wie die Unzulänglichkeit jener Methoden, die Erschütterung des Grundes alles Heils, der reinen Gnade für den Glauben allein.

Welches ist der Fehler in der Bestimmung des Wesens der Heilsgewißheit? Wie verschieden sie sich im einzelnen gestalten mag, auf die Hauptsache gesehen handelt es sich doch immer um eine Art sinnlicher Gewißheit. Auch wo die Stärke des Gefühls, der seligen Empfindung, nicht so lebhaft betont wird, daß man auch in den schwärmerischesten Kreisen die großen Worte wieder abschwächen muß, der innersten Art nach ist der behaupteten Heilsgewißheit ein Grad von Zweifellosigkeit eigen, wie sie streng genommen eben der sinnlichen Gewißheit zukommt. Damit hängt notwendig eine zweite Eigenschaft der verlangten Gewißheit zusammen: sie ist eine ununterbrochene, nur durch sündige Untreue gestörte und in jedem Bedarfsfall auf das sicherste wiederzugewinnende. Beides aber widerspricht dem Wesen des wirklichen Vertrauens. Schon unter Menschen wird persönliches Vertrauen nie wirklich ohne ein Wagnis, ein Hinausgreifen über das, was vom andern her als unwiderleglicher Eindruck erlebt wird. Und eben deshalb ist es nicht etwas, das man schwankungslos haben kann, ohne es in immer neuem Wagnis, ja im Kampf mit Eindrücken, die es stören können, zu gewinnen. Diese vom Wesen des Vertrauens überhaupt gültige Wahrheit gilt nicht weniger, sondern desto mehr vom Vertrauen auf Gott, den Ewigen und Unsichtbaren; gerade auch seine Offenbarung muß von einer Art sein, die den Zweifel nicht unmöglich macht, sie darf keine zwingende sein. Um so mehr ist dies der Fall, weil, wie gezeigt, das von der Vergebung unzertrennliche neue Leben seinem Besitzer als eine stets unvollkommene Größe zum Bewußtsein kommt, falls er nicht in Selbsttäuschung verfallen will.

Also müssen wir viel unumwundener, als es oft geschieht, den von den Schwärmern vorausgesetzten Begriff vom Wesen der Gewißheit ablehnen und betonen, daß es sich um eine ganz andere Art von Gewißheit handelt, eine, die genau dem Grund alles Heils entspricht, d. h. um eine Gewißheit des Glaubens, die jene andere ausschließt. Wenigstens einiger Verdeutlichung dieses Gedankens mögen die folgenden, die Sache nicht entfernt erschöpfenden Sätze dienen.

1. Der Glaube ist Wirkung der Gnade Gottes, ihrer schöpferischen Offenbarung an Christus und zwar unmittelbar Verwirklichung seiner geschichtlichen Offenbarung in uns. Ebenso gewiß ist dieser Glaube nicht ein außerhalb unsres Bewußtseins sich verwirklichender Vorgang, vielmehr unsre allerpersönlichste Tat, Willenshingabe im strengsten Sinne, eben an jene Gnade Gottes.

2. Das Bewußtsein, daß Gott diesen Heilsglauben im Menschen weckt, fällt keineswegs notwendig mit der Verwirklichung dieses Glaubens zusammen, so oft das gewiß bei Größten und Kleinsten der Fall ist. Der neutestamentliche Beweis hiefür wird nicht selten (schon bei Luther) aus der Geschichte der Sünderin Luk. 7, 43. 50 geführt; für unsern Zweck genügt die Erinnerung an Röm. 8, 15 f. 26 f., wo von der vergewissernden Wirksamkeit des Geistes gerade in solchen die Rede ist, die ihn als Christen schon haben.

3. Das Bewußtwerden des Heilsbesitzes ist nach eben dieser Stelle im Hl. Geist begründet, so doch, daß (wie oben 1) der menschliche Wille in seiner Tätigkeit vorausgesetzt ist; ist doch von einem Zeugen des Geistes mit unserem Geist die Rede Röm. 8, 16.

4. Daraus ergeben sich für das christliche Erleben einfache Folgerungen. Es gilt, mit ganzer Willensbereitschaft, die selbst im obigen Sinn Wirkung der göttlichen Gnade ist, immer wieder das Wort der Gnade zu ergreifen und Gott zu vertrauen, daß er zur rechten Zeit das für den einzelnen beste Maß von Bewußtsein seines Heilsbesitzes wirke. Wenn solches Erleben gegenüber dem von den Schwärmern Verheißenen als ein Weniger erscheint, so ist es in Wahrheit mehr, weil es dem christlichen Gedanken des „Heils aus Gnaden für den Glauben" entspricht und zum Ausdruck bringt, was seit Phil. 2, 10. 3, 10 f. christliche Heilserfahrung ist.

5. Damit stoßen wir allerdings an eine letzte Schranke unsres Erkennens. Aber nicht an ein Geheimnis unter vielen, sondern an das eine, große, das uns durch die ganze Dogmatik und Ethik begleitet, das Geheimnis Gott und Welt, Zeit und Ewigkeit, hier und im Mittelpunkt der Heilserfahrung selbst. Das Höchste, was wir dabei noch zu erkennen vermögen, ist die Einsicht, daß, wenn diese Grenze unsres Erkennens aufgehoben wäre, persönliches Vertrauen zu Gott, wie wir es als Christen erleben dürfen, unmöglich würde.

Zur Trinitätsfrage.

Von

Professor D. Karl Thieme in Leipzig.

Unter diesem Titel hat Erich Schaeder drei Vorlesungen 1912 in 1., 1925 in 2., überarbeiteter Auflage veröffentlicht, in denen er besonders mich als Vertreter des „modernen Unitariertums" (S. 6) aufs Korn nimmt (vgl. S. 12, 17, 20 f., 41 f.). Es sei mir verstattet, zu jener Frage in mehreren Aufsätzen dieser Zeitschrift das Wort zu nehmen, womit ich wiederaufnehme, was ich in ihr 1908, 401 ff. und 1911, 84 ff. und in meinem „theologischen Bedenken" (gegen Richard Grützmacher) „Von der Gottheit Christi" 1911 getan. Ich habe Gründe, bevor ich mich mit Schaeder auseinandersetze, einiges zu Wobbermins „trinitarischem Monotheismus" zu bemerken.

1. Er hatte ihn in seiner „Systematischen Theologie" II, 1921, 255 als die Ueberzeugung formuliert:

> „daß der allmächtige Schöpfer und Herr aller Dinge Welt und Geschichte mit seiner Selbst-Offenbarung lebendig durchwaltet und dabei Urgrund und Endziel alles geistig-sittlichen Personlebens ist"

und hat dann im III. Bande, „Wesen und Wahrheit des Christentums" (1925, [2. 3] 1926), das Wesen des Christentums als diesen Glauben bestimmt.

Wobbermins „trinitarischer Monotheismus" soll den des kirchlichen Dogmas überbieten. Dessen wundesten Punkt treffe Schleiermachers Kritik: die von Ewigkeit her in dem höchsten Wesen gesetzte Sonderung dreier in selbständiger individueller Existenz, mit eigenem Personleben nebeneinander bestehender göttlicher Per-

sonen (S. 446). Schleiermachers überaus wichtige Feststellung (Der christl. Glaube § 96, 1 Ende), die man nicht oft genug unterstreichen kann[1]), daß mit dem augustinischen Personbegriff des Trinitätsdogmas nicht stimmt das christologische Dogma von der Persönlichkeit des gottmenschlichen Sohnes, berücksichtigt Wobbermin, soviel ich sehe, nirgends. Er rechnet nur mit dem tatsächlich siegreichen christologischen Persönlichkeitsbegriff: personhafte, persönliche Selbständigkeit. Wie manche andere Theologen gebraucht er „Seiten", „Momente", „Potenzen" statt „Personen". Ob es in jeder Beziehung richtig ist, bei solcher Entfernung von dem kirchlichen Trinitätsdogma „trinitarisch" unbedenklich weiter zu gebrauchen, darf vielleicht gefragt werden. Gewiß, es wird unter „Trinität" und „trinitarisch" auch anderes verstanden als gerade nur „daß Vater, Sohn und Heiliger Geist, in einem göttlichen Wesen und Natur, drei unterschiedliche Personen, ein einiger Gott ist" (Luther, Schmalk. Art.). Gewiß: „Bestritten wird auch nicht, daß der christliche Glaube Glaube ist an den Vater, den Sohn und den Geist" (v. Harnack, Christl. Welt 1926, 722). Und doch: sogar wenn man den Willen, daß Jesus Christus als der einzige Stellvertreter Gottes sei, als zu Gottes ewigem Vaterwesen hinzugehörig setzt und den Heiligen Geist nicht nur als Gemeingeist der Christenheit, sondern auch als Gottes allwirksame Wunderkraft setzt, die die Einzelnen durch das Evangelium im rechten Glauben heiligt[2]), kann es einem so zumute sein, als ob man auf „trinitarisch" verzichten müsse und „seitwärts traben" als unverschleierter „Unitarier". An Wobbermins Stelle wäre ich doch so pedantisch gewesen, einen Monotheismus mit drei „Seiten" statt drei „Personen" lieber „triadisch" oder „trilateral" oder „triökonomisch" oder „quasi-trinitarisch"[3]) zu nennen. Es scheint mir beachtenswert für unsern Sprachgebrauch, daß Luther in seiner deutschen Uebersetzung des Athanasianums trinitas stets mit „drei Personen" wiedergegeben hat. Aber über-

1) Vgl. meine a. Schrift S. 21 ff.; Scheel, RGG V, 1913, 1351/2; Loofs, Wer war Jesus Christus? 1916, 176[4], 179/80.

2) Vgl. meine a. Schrift S. 59 und ZThK 1911, 87.

3) Vgl. Wobbermin in ThLZ 1927, 92: „Diese Zusammenstellung (Macht, Weisheit, Güte) bezeichnet Farnell als ‚quasi-trinitarische' Formel."

sieht mein Vorschlag „triökonomisch“ nicht ganz, daß Wobbermin (z. B. S. 439 ff.) die ontologische Fassung der Trinität als den „Vorzug“ des kirchlichen Trinitätsdogmas mit seiner eigenen im strengsten Sinne ontologischen Fassung stramm festhalten will? Da bin ich nun wieder so pedantisch, unserm Sprachgebrauch das Beachten der Meinung der ontologischen Fassung der Trinität zu empfehlen, daß an ewige „Personen“ und Akte in dem Einen Gott geglaubt werden solle, die ganz abgesehen von aller Offenbarung in der Welt sein Sein konstituieren. Wobbermins „trinitarischer Monotheismus“ ist so durchdrungen von der Weltidee, daß „ontologisch“ (oder „immanent“) nicht darauf paßt, sondern eben nur „triökonomisch“. Oder darf man „ökonomisch“ nicht mehr gebrauchen, wenn die Oekonomie wie bei Wobbermin als in Gottes Wesen trilateral verankert gilt?

Die drei „Seiten“ in Gottes Wesen sind bei Wobbermin „Wirkungsweisen“, ökonomische Wirkungsweisen in bezug auf die Welt, opera ad extra. Bei ihrer Bestimmung schließt sich Wobbermin oft an die Dreiheit „Schöpfung“, „Erlösung“, „Heiligung“ an, vgl. z. B. III, 179 f. Im trinitarischen Monotheismus des Christentums handle es sich darum, Gott als Gott der Schöpfung, als Gott der Erlösung und als Gott der Heiligung zu fassen. Gott der Schöpfer-Gott sei nach einer andern Seite seines Wesens der Welt und Geschichte lebendig durchwaltende Erlöser-Gott und er sei zugleich, im tiefsten Heiliger Geist, ein geistig-ethisch-persönlicher Gott, der als solcher in der Kreatur geistig-ethisches Personleben weckt. Nach dieser Stelle greift nun Wobbermin zum erstenmal zurück auf seine Abhandlung „Die Frage nach Gott in Luthers großem Katechismus“ in der „Festgabe für Julius Kaftan“ 1920, 418—435, aus der er S. 430 b—433 a in III, 181 b—186 und S. 427 b—430 in III, 453 b—458 wiederabdruckt.

Wobbermin will aus dem Großen Katechismus beweisen, daß Luther, der die altkirchliche Trinitätslehre trotz mancher kritischen und zur Zurückhaltung mahnenden Aeußerungen doch im ganzen nicht abgelehnt hat, den Grund für ein ganz neues Verständnis der Trinität gelegt hat (III, 447) — für den „trinitarischen Monotheismus“ von Wobbermin! Dieser

setzt (ebenda) ein im Anfang des „andern Teils. Von dem Glauben", wo Luther gliedert „in drei Hauptartikel nach den drei Personen der Gottheit" [1]). Nur um Schöpfung, Erlösung und Heiligung handle es sich für Luther, sein Interesse sei nur diesen auf die Welt und die Geschichte der Menschen gerichteten Betätigungen Gottes zugewendet (III, 449, 181).

Obwohl Luther im Kleinen Katechismus den Glauben gliedert „Der erste Artikel, von der Schöpfung" usw., wäre es doch irreführende Kürze, seine Tat, seine Neuerung als Dreigliederung des Glaubens nach den Werken zu bestimmen. Er selbst schreibt 1535 W. A. 38, 373, 12—14: „Der Glaube aber hat drei große Hauptstücke oder Artikel nach den drei Personen göttlicher Majestät, wie sie vorhin [2]) und auch in dem Katechismo geteilet sind" und überschreibt dann doch wie im Kleinen Katechismus die drei Artikel bloß mit den Werken. Albrecht und Joh. Meyer [3]) stellten immer wieder fest, daß die Hervorhebung der Werke neben den göttlichen Personen erst von Melanchthons „Unterricht der Visitatoren" (1528, W. A. 26, 231, 1 ff.) aufgebracht ist, wie Meyer sagt: „nach Melanchthons Grundsatz Hoc est deum [4]) cognoscere, beneficia eius cognoscere". Daß dabei

1) Symbol. Bücher ed. Müller S. 449/50 = Weim. A. 30, I, 183, 1—11.

2) Seit 1520, „Eine kurze Form", W. A. 7, 214, 24—28.

3) W. A. 30, I, 363*; Meyer in „Luther und das Apostolikum" 1918, 17/18 und NKZ 1920, 361.

4) Melanchthon schrieb ja Christum, aber vgl. z. B. auch noch in den Locis von 1535 Corp. Ref. 21, 367: „Tantum igitur tres personas divinitatis praedicat ecclesia, Patrem, Filium et Spiritum Sanctum. Et hos officiis proponit nobis discernendos. Magis officia nos intueri vult quam disputare de natura . . . Proponamus nobis et scripturas, quae iubent invocari filium ac docent eum natura filium esse . . . In hac invocatione, in his exercitiis fidei melius agnoscemus Trinitatem, quam in otiosis speculationibus, quae disputant, quid personae inter se agant, non quid nobiscum agant." Ein lehrreiches Nebeneinander des Alten und des Neuen, Reformatorischen! Noch immer nötig ist Lüdemanns Feststellung (Christl. Dogmatik II, 1926, 266): „Wenn die Reformatoren eine erneute theologische Behandlung der Trinitätslehre zunächst zurückstellten . . ., so war der Grund wahrlich nicht deren Geringschätzung . . ., sondern im Gegenteil Ehrfurcht vor dem ‚Mysterium'." Bemerkenswert fährt übrigens Meyer nach der Erinnerung an Melanchthons

auch katechetische, volksdidaktische Motive mitspielten, darf man unbedenklich der Druckgestalt der Trinitatisfestpredigt Luthers von 1535 entnehmen [1]): darnach unterstützt die Heraushebung der unterschiedenen Werke der drei Personen aus dem Text des Apostolikums [2]) dessen Absicht, den „einfältigen Christen" das trinitarische Wesen Gottes zu lehren, damit „man die Personen nicht ineinander menge". Ich selbst habe die Zurückstellung des kirchlichen Trinitätsdogmas im Kleinen Katechismus als einen seiner religiösen Höchstwerte gepriesen [3]). Aber wie steht's damit im Großen Katechismus? Wobbermin übertreibt die Tragweite davon, daß Luther in diesem nicht disputiert, „quid personae inter se agant", sondern „quid nobiscum agant" (vgl. oben S. 254 Anm. 4), obwohl er in einem andern Fall an Luthers Maßhalten als Katechet denkt (S. 183). Er betont (S. 449), daß die ewige Zeugung völlig unerwähnt bleibe. Aber diese erspart ja Luther nicht einmal im Kleinen Katechismus dem Hausvater und seinem Gesinde. Im Großen Katechismus unterstreiche ich in der Erklärung des andern Artikels gleich den Anfang „Hie lernen wir die andere Person der Gottheit kennen"; das „wahrhaftiger Gottessohn"; „dieser einige und ewige Gottes-Sohn" und das Be-

---

Grundsatz fort: „Dieser Gedanke, daß der religiöse Wert der göttlichen Personen uns deutlich wird an dem, was diese Personen an uns getan haben und noch tun, ist aber nicht von Melanchthon erfunden. Gerade die katechetische Volksliteratur des 15. Jahrhunderts hat ihn verwertet . . . Und diesen Gedanken hat Luther von Anfang an vertreten."

1) W. A. 41, 276, 39—277, 16; 279, 31—34.

2) „Erlösung" fand Luther etwa im Texte des Meßcredos („propter nos homines et propter nostram salutem"; „pro nobis"), wonach er „unsern Herrn" deutete, und danach übrigens nicht nur in „gelitten" usw., sondern auch in den Stücken von der Höllenfahrt und Auferstehung, vgl. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands II², 1900, 779³: „Wie mich dünkt, liegt die Vorstellung, daß Jesus primär Befreier aus Todes- und Höllenzwang ist, in der Verwertung des deutschen Wortes arlosan zur Uebersetzung von redimere . . . Der Sinn beider Wörter ist ja nicht derselbe." „Erlösung" war übrigens (nach Meyer a. a. O. S. 16) einer der 14 Artikel bei der mittelalterlichen Vierzehngliederung des Symbols.

3) „Religiös-sittliche Höchstwerte in Luthers Kleinem Katechismus", Monatschrift für Pastoraltheologie XVIII, 1922, 195—212.

kennen des Vom-Himmel-Kommens und Menschwerdens wie im Meßcredo[1]). Luthers Gedankengang bleibt echt trinitarisch, bleibt interessiert für die drei Personen; daß sein Interesse nur den Wirkungsweisen zugewendet ist, „springt" m. E. nicht „unverkennbar in die Augen" (S. 449). Mit Luthers Heilsinteresse an den Wirkungsweisen, an den „Wohltaten" und seiner Scheu vor den „Labyrinthen der Gottheit" (W. A. 42, 293, 32) verband sich spekulatives Interesse, Freude daran, daß der — echte — trinitarische Monotheismus der Christen, dem unitarischen der Juden, Türken und mancher Heiden überlegen, aus der Schriftoffenbarung weiß, was Gott in Sich selber ist, inwärts in der Gottheit, daß Er einen Sohn hat[2]).

Aber nach Wobbermin ergibt der ganz neue Ansatz nur Wirkungsweisen begründende Wesensseiten. Er bringt folgendes höchst sonderbare Kunststück fertig. Luther schließt seine Dreigliederung ab mit dem Satz:

„Ein Gott und Glaube, aber drei Personen, darum auch drei Artikel oder Bekenntnisse"[3]).

Ueber diesen Satz Luthers hat also Wobbermin zweimal (Festgabe S. 427 und III, 453) drucken lassen, er stehe „recht eigentlich im Mittelpunkt seines Verständnisses und seiner Auslegung des trinitarischen Gottesglaubens", er werfe „wie das Strahlenbündel eines Scheinwerfers das hellste Licht auf Luthers ganze, doppelseitige Stellung zur Trinität", er zeige „in unübertrefflicher Weise die Gebundenheit an die altkirchliche Lehre und doch andererseits den Ansatz zu einem ganz neuen Verständnis". Jene Gebundenheit zeige das zweite Satzglied. Nur aus der autoritativen Einführung der objektiven Größe („drei Personen") aus der Tradition sei es zu erklären, daß hier der Gedankengang ausschließlich in der Richtung

1) Müller S. 453 f. = W. A. 30, I, 186, 1. 10 f. 20—22. 36. Stimmt damit „keine Spur" bei Wobbermin S. 456 Mitte? Und darf man es wirklich aufstechen, daß die Streitfrage des filioque ganz fern liegt?

2) Vgl. z. B. W. A. 49, 237 ff., bes. 238, 7. 11. 239, 6 ff. 244, 7 f. Köstlin, Luthers Theologie II, 1901, 83 f.

3) Müller S. 450 = W. A. 30, I, 183, 10 f.

von der objektiven Größe zur subjektiven verläuft. Sonst müßte der Gedankengang vom Glauben ausgehen — der Gesamtposition Luthers gemäß, wie sie Wobbermin auffaßt, wovon wir dann reden werden. Im vorderen Satzglied „Ein Gott und Glaube" schärfe Luther den Monotheismus ein, indem sein Gedanke seiner Gesamtposition gemäß sei: „der Einheit und Einheitlichkeit des Glaubens entspricht die Einheit und Einheitlichkeit Gottes". Drum müßte eigentlich die Reihenfolge der Begriffe sein: Ein Glaube und ein Gott. Die Umstellung erkläre sich „aus der Rücksicht auf die zweite Satzhälfte"; doch bleibe jedenfalls das volle Wechselverhältnis der Begriffe vorbehalten.

Und das nennt Wobbermin eine „unübertreffliche" Weise, den Ansatz zu einem ganz neuen Verständnis zu zeigen! Dieser rücksichtsvolle Luther! In Wahrheit zeigt jener Satz von einem Ansatz zu einem ganz neuen Verständnis „keine Spur", sondern nichts weiter als Luthers Gebundenheit an den hohen Artikel der göttlichen Majestät von Einem göttlichen Wesen und drei unterschiedlichen Personen. In „Ein Gott und Glaube" ist „Ein Gott" die una essentia, der unus Deus aus dem Dogma. Es ist natürlich richtig, daß Luther damit den Monotheismus einschärft, nachdem er den Glauben nach den drei Personen in drei Artikel gefaßt hat, in denen die Werke auf sie verteilt sind. Aus der Tradition stammt „Ein Gott" genau so wie die objektive Größe „drei Personen" im zweiten Satzglied.

Aber was denkt Luther bei „und Glaube"? Er hat dabei nur ganz altdogmatische Gedanken gehabt. Glaube gehört zum Kultus, ist das erste darin. Der Kultus aber ist ungeteilt (oder unteilbar), einheitlich, einheitsbezogen: wie opera trinitatis ad extra sunt indivisa, so cultus trinitatis ab extra est indivisus. Luthers Gedanke ist nicht, wie Wobbermin meint, der Einheit und Einheitlichkeit des Glaubens entspreche die Einheit und Einheitlichkeit Gottes, sondern — wozu ja die Reihenfolge der Begriffe stimmt! — umgekehrt, der Einheit Dessen, der gegen uns ein einiger Gott ist, entspreche die Einheit und Einheitlichkeit unsrer Betätigungen gegen ihn, voran des Glaubens. Das Glaubensbekenntnis ist nach den „drei Personen" dreigeteilt, wir bekennen drei „Artikel oder

Bekenntnisse", die „aufs allerkürzte gefaßt" so lauten: „Ich glaube an Gott Vater, der mich geschaffen hat; Ich glaube an Gott den Sohn, der mich erlöset hat; Ich glaube an den Heiligen Geist, der mich heilig machet" [1]). Aber der Glaube bei diesen drei „Bekenntnissen" ist ungeteilt, einer, einheitlich, einheitsbezogen — dementsprechend, daß sein Gegenstand nicht drei Götter, sondern „Ein Gott" ist, der dreieinige Gott.

Nun habe ich aber in der a. Schrift S. 11[3] zu dem Satz „Ein Gott und Glaube" aus „Eine kurze Form" von 1520 verglichen: „Und wie es ein gleicher Glaube ist in alle drei Personen, so sind die drei Personen auch Ein Gott", W. A. 7, 215, Z. 21 f. Wobbermin hat in „Festgabe" S. 426 aus Z. 18 f. angeführt, daß man den Glauben „niemand geben soll denn allein Gott", aber Z. 21 f. konnte er natürlich zu „Ein Gott und Glaube" bei seiner neologischen Deutung dieser Worte nicht vergleichen, obwohl hier ja die Reihenfolge der Begriffe zu seiner Deutung stimmt, also diejenige ist, welche, wie er behauptet, „eigentlich" dort „gewählt sein müßte". Denn Luthers Gedanke Z. 21 f. ist ganz altdogmatisch, echt trinitarisch, denkt an drei unterschiedliche Personen, unterschiedlich „inwärts in der Gottheit", in Ihr ganz abgesehen von Weltbeziehungen „selbstbestehend". Man muß, um den Satz im Großen Katechismus „Ein Gott und Glaube" völlig zu verstehen, wirklich auch die sehr häufigen Ausführungen Luthers darüber vergleichen, daß der Glaube bei den drei „Bekenntnissen" laut des jedesmaligen „in" oder „an" [2]) jedesmal ein „gleicher", „ebenderselbe" ist. Er ist nach jener berühmten Stelle in „Eine kurze Form" (Z. 6 ff.) das Setzen meines Trauens in den Geglaubten, das Bauen und Wagen auf Ihn, es sei im Leben oder Sterben. „Und den Glauben", sagt Luther, „den" stark betonend, „den Glauben soll man niemand geben denn allein Gott", weil Er allein im Leben oder Sterben der Helfer und Geber alles Guten ist. Darum werde, fährt Luther fort, die — vollkommene, hilfswillige und hilfsmächtige, Gebete hörende und erhörende — „Gottheit Jesu Christi und des Heiligen Geistes damit

1) Müller S. 449/50 = W. A. 30, I, 183, 7—10.

2) Vgl. Joh. Meyer, „In Gott" und „an Gott glauben" als Verdeutschungen des credere in deum bei Luther, ThStKr 1919, 262 ff.

bekannt, daß wir in Ihn gleich wie in den Vater glauben". Der dreieinigkeitsgläubige Luther vermeidet es, etwa zu schreiben: „daß wir in Sie gleich wie in den Vater glauben". Er glaubt und bekennt ja Jesum Christum und den Heiligen Geist als einen einigen Gott. Diesen Monotheismus, diesen Dreieinigkeitsglauben stellt er mit der Gleichheit des Glaubens bei den drei Bekenntnissen zusammen in jenem abschließenden Satz: „Und wie es ein gleicher Glaube ist in alle drei Personen, so sind die drei Personen auch Ein Gott." Das Bekennen der Gottheit Jesu Christi und des Heiligen Geistes damit, daß wir auch Ihm gegenüber bekennen „Ich glaube in", wobei „wir in Ihn gleich wie in den Vater glauben", bedeutet keinen Glauben in drei Götter, „sondern es ist Ein Gott", oder in drei Herren, „sondern es ist Ein Herr" (Müller S. 30/1) — „so sind die drei Personen auch Ein Gott".

Nach alledem ist es meine Meinung [1]), daß Luther in dem Satz „Ein Gott und Glaube" bei „und Glaube" zwei Gedanken über die Einheit des Glaubens gehabt haben mag: daß der Glaube ungeteilt immer auf den „Einen Gott" gerichtet ist, und daß wir eben mit demselben, gleichen Glauben an die drei Personen als den „Einen Gott" glauben. Ich halte Wobbermins neologische Deutung für ganz verfehlt und gehe auf sein Herauszaubern einer neuen „Trinität" aus dem zweiten Satzglied „aber drei Personen, darum auch drei Artikel oder Bekenntnisse" (III, 454/5) gar nicht ein, um die neue theologische Gesamtposition Luthers zu betrachten, der gemäß, wie wir Wobbermin behaupten hörten, eigentlich die Reihenfolge der Begriffe „Ein Glaube und ein Gott" gewählt sein müßte, und der gemäß auch im zweiten Satzglied der Gedankengang vom Glauben ausgehen müßte.

2. Die neue theologische Gesamtposition

1) Zu ihrer Begründung kann ich nicht alle Stellen anführen, die mir vorschweben. Vgl. meine Schrift S. 13, 53. Besonders sei auf die Predigt am Trinitatissonntag 1531 verwiesen, die in Rörers und einer andern Nachschrift erhalten ist, W. A. 34, I, 502 = Buchwald, Predigten D. Martin Luthers. II, 1926, 355. „Eben mit dem Glauben" und „mit gleichem Glauben" nebeneinander z. B. W. A. 50, 263, 1—5.

Luthers, die durch sein neues Glaubensverständnis veranlaßt ist, tritt nach Wobbermin (III, 451) aufs schärfste zutage in den berühmten Worten, mit denen er im Großen Katechismus die Erklärung des ersten Gebots beginnt, in seiner Antwort auf die Frage: „Was heißt einen Gott haben oder was ist Gott?“ [1]) Es sei „ja die Grundfrage aller Religion, die Luther gestellt hat, die er so formuliert hat“ (Festgabe S. 421). In seiner Antwort zeige er einen ganz neuen Weg, zu der Frage nach Gott Stellung zu nehmen. Es sei „keine Art historischer Erwägung, die ihm den Ansatz für die Antwort gibt. Ueberhaupt bietet ihm also diesen Ansatz kein objektiv gegebener oder irgendwie objektiv von außen zu gewinnender Gottesbegriff. Nein diesen Ansatz bietet ihm allein der Rückgang auf die subjektive religiöse Erfahrung“ (ebenda). Aber Luther liefere damit die Frage nach Gott keineswegs dem bloßen Subjektivismus aus. Denn: „*Alle religiöse Erfahrung hat für ihn selbstverständlich und notwendig einen bestimmten Objektgehalt*... Im Hinblick auf ihren Objektgehalt wird die religiöse Erfahrung *zu dem geschichtlich-objektiven Bestand der Religion* in Beziehung gesetzt und zwar insonderheit zu dem Gottesglauben (anders gesprochen: der Gottesoffenbarung) der Heiligen Schrift“ (Festgabe S. 423).

Hierzu das Wort zu nehmen, hat *Karl Holl* für „notwendig“ gehalten, Ges. Aufsätze I. Luther [2. 3] 1923, 54[1]. Es handle sich ihm nur darum, was Luther an der betreffenden Stelle tatsächlich gesagt hat. „Mit keiner Silbe zieht nun Luther den ‚geschichtlich-objektiven Bestand der Religion‘ herbei!“ Wobbermin hat in seinem späteren Buche Holls Kritik ganz ignoriert. Er hatte wirklich viel richtiger als Holl gesehen, was Luther tatsächlich gesagt hat. In jeder Zeile ist von Luther der „geschichtlich-objektive Bestand der Religion“, die Gottesoffenbarung der Heiligen Schrift vorausgesetzt, so daß nicht die zuletzt, sondern die zuerst mitgeteilten Sätze Wobbermins zu kritisieren sind, die den „objektiv gegebenen oder irgendwie objektiv von außen zu gewinnenden Gottesbegriff“ in Luthers Antwort auf die Frage nach Gott bestreiten.

1) Müller S. 386, 1—3 = W. A. 30, I, 132, 34—133, 8.

Darf man eigentlich so hochgreifend, so verallgemeinernd sagen, Luther habe „die Grundfrage aller Religion gestellt", die Frage nach Gott so formuliert: „Was heißt einen Gott haben oder was ist Gott?"? Das erste Gebot „Du sollst nicht andere Götter haben" will Luther im „Katechismus" erklären. So streng er von diesem Gebot das voranstehende Evangelium „Ich bin der Herr dein Gott (, der ich dich aus Aegyptenland, aus dem Diensthause geführt habe)" als „die Verheißung aller Verheißungen" usw. [1]) unterschied, es schwebte ihm doch beständig vor bei seinen Erklärungen des ersten Gebots und hat die im Großen Katechismus aufs allerstärkste mitbestimmt — ihren Anfang in jeder Zeile [2])! Gleich in der ersten Zeile bezieht sich ja das „mich" auf das „Ich", „der Herr" = Jehova in der Proklamation, in der sich Jehova dem durch Ihn erlösten Volk Israel zu seinem Gott gab — in der Er Sich mir zu meinem Gott gibt. „Deinen Gott" in der ersten Zeile und „einen Gott haben" und „Gott" in der zweiten folgenden Frage sind ja durch das Gebot selbst bedingt, aber doch wohl auch durch das vorschwebende Evangelium, in dem Jehova Sich einem zu seinem Gott gibt, so daß man an Ihm „einen Gott hat". Die Frage „Was ist Gott?" zu stellen, veranlaßt das „Götter" im Gebot selbst, aber doch auch schon das „(dein) Gott" im allüberwaltenden Evangelium. Nicht die Grundfrage aller Religion will Luther stellen, sondern er muß einfach die Textworte „Götter" und „(dein) Gott" erklären.

Zur „Definition" im Anfang der Antwort sagt Wobbermin (III, 451; Festgabe S. 421): „Ein Gott heißet — nun folgt nicht die Bezeichnung einer objektiv bestimmten Größe, sondern die Wendung ins Subjektive: das, dazu man sich versehen soll alles Guten usw." Mir scheint die Wendung ins Subjektive einfach zu beweisen, daß für Luther die Beantwortung der ersten Frage „Was heißt einen Gott haben?" die übergreifende Hauptsache ist [3]). Da ihr die

1) Vgl. in dieser Zeitschrift 1925, 355.

2) Vgl. die benutzten Katechismuspredigten W. A. 30, I, 2, 32; 28, 1. 14 f.; 59, 2. 4. Was Wobbermin III, 450 Mitte vom Credo des 2. Hauptstücks sagt, gilt zuallererst von der Verheißung vor dem ersten Gebot.

3) Vgl. schon 1518 W. A. 1, 250, 4—6; 258, 4—7.

Beantwortung der zweiten Frage „Was ist Gott?“, die Erklärung von „Götter“ und „(dein) Gott“, die „Definition“ von Gott ganz untergeordnet ist, beantwortet er diese so, daß nicht das Wesen des Gehabten bestimmt wird — Geber alles Guten, Helfer in allen Nöten, „ewiger Quellbrunn, der sich mit eitel Güte übergießt“ (Müller S. 390, 25) — sondern gleich das entsprechende Haben: „sich versehen alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten“. Dann folgt noch die kürzere Bestimmung: „von Herzen trauen und glauben“.

War es denn Luther wirklich nötig, wie wir sagten, die Textworte „(dein) Gott“ und „Götter“ zu erklären? Verfügt nicht jeder Hörer des ersten Gebots von Natur über einen Gottesbegriff? Fehlt einem nach dem Hören des (ganzen) Evangeliums vor dem ersten Gebot ein „objektiv gegebener oder irgendwie objektiv von außen zu gewinnender Gottesbegriff“? Vergleichen wir in der Anmerkung [1]) „Eine kurze Form“! Hiernach ist „die Frage nach Gott“ gewissermaßen schon von der Natur beantwortet. Das steht ja aber auch im Großen Katechismus Müller S. 388/9 = W. A. 30, I, 134, 35—135, 7, so daß es halb falsch ist, wenn Wobbermin sagt [2]), Luther suche „die Antwort nicht mittelst rationaler Erkenntnis zu geben“. Aber ganz richtig führt er „Festgabe“ S. 423 für die Notwendigkeit der Schriftoffenbarung — nach der mißbrauchten Naturoffen-

1) W. A. 7, 205, 12—18: „Das erste Gebot lehret, wie sich der Mensch gegen Gott halten soll inwendig im Herzen, das ist, was er allezeit von ihm gedenken, halten und achten soll, nämlich, daß er sich alles Gutes zu ihm versehe wie zu einem Vater und guten Freund, in aller Treue, Glauben und Liebe, mit Furcht zu aller Zeit, daß er ihn nicht beleidige, wie ein Kind seinen Vater. Denn das lehret die Natur, daß ein Gott sei, der da alles Gutes gebe und in allen Uebeln helfe, wie das anzeigen die Abgötter bei den Heiden.“ Zum letzten Satz und zu der ganzen Erklärung im Großen Katechismus vgl. W. A. 19, 205, 27—208, 35; 16, 42 f.; 28, 609, 7 ff. 610, 1 ff. 611, 1 ff. — Zu Gott als „gutem Freund“ vgl. Holl a. a. O. S. 81, Luther habe bezeichnenderweise den Ausdruck „Freundschaft“ für das Gottesverhältnis seinerseits nicht aufgenommen, wogegen auch s. W. A. 6, 356, 31; 10, I, 1, 101, 17. 102, 4—7; Erl. A. 15², 25. Briefwechsel ed. Enders 1, 83, 42 f.: „Deus enim aut solus aut nullus vult esse amicus“!

2) Festgabe S. 421; vgl. aber System. Theol. II, 1921, 35 f. Stimmt III, 451/2 zu diesem „Rationalismus“ Luthers?

barung! — die Fortsetzung der eben a. Stelle an: „Aber daran fehlet es, daß ihr (der Heiden) Trauen falsch und unrecht ist, denn es ist nicht auf den einigen Gott gestellet, außer welchem wahrhaftig kein Gott ist in Himmel noch auf Erden." Ich füge nur hinzu, daß Luther als Schriftoffenbarung Exod. 20, 2 vorschwebt, das Evangelium vor dem ersten Gebot, das ja nach ihm sogar „den verheißenen Christus in sich begreift" [1]). Hier gewinnt man den rechten „objektiv gegebenen oder irgendwie objektiv von außen zu gewinnenden Gottesbegriff"! Hier gibt Sich einem als „sein Gott" zu eigen „der Herr" = Jehova, der „einige Gott, außer welchem wahrhaftig kein Gott ist in Himmel noch auf Erden". Vgl. die Predigt aus demselben Jahre in der Anm. [2]).

Besonders unterstreicht Wobbermin (Festgabe S. 421) den Grundsatz im Anfang „daß allein das Trauen und Glauben des Herzens machet beide, Gott und Abgott". Luther meint damit, daß mein Herzensvertrauen „Gott mache", indem es — „auf den einigen Gott gestellt, außer welchem wahrhaftig kein Gott ist in Himmel noch auf Erden" d. h. auf „den Herrn" gestellet, der mir verheißt, Er sei mein Gott, und mir andere Götter neben Sich verbietet — diesem als meinem „Gott" vertraut, d. h. als meinem Geber alles Guten und meinem Helfer in allen Nöten. „Abgott macht" mein Herzensvertrauen, indem es z. B. auf Geld und Gut als „Gott" vertraut, d. h. als das, was mir alles Gute verschafft und in allem hilft, indem es also auf „Mammon" mehr vertraut als auf Jehova „diesen rechten einigen Gott" (Müller S. 386/7, 5—10).

Bei dem folgenden Satz:

„Ist der Glaube und Vertrauen recht, so ist auch dein Gott recht, und wiederum (= umgekehrt), wo das Vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht"

1) Vgl. in dieser Zeitschrift 1925, 355.

2) W. A. 28, 612, 2—7: „... in hoc textu ‚Ego'. Ibi numerat, quid sit Deus, quod benefacit und hilft aus Nöten. Ego te eripui aus Nöten, ex Aegypto et benefacio tibi dans terram, quam promisi. Depingit se hoc verbo et facto, quod etiam suis oculis et corpore experti erant, quia ex Aegypto ducti. Sic definitionem ponit in praecepto: qui semper benefacit und hilft, ut indigens auxilio huc currat et quidquid indiget, da empfange."

liegt nach Holl „der entscheidende Punkt", nämlich „was er unter dem ‚rechten' Vertrauen versteht". Er selbst hat ganz übersehen, daß Luther das gleich dahinter deutlich gesagt hat in den Worten: „rechten Glauben und Zuversicht des Herzens, welche den rechten einigen Gott treffe und an Ihm allein hange". Der Glaube und Vertrauen ist recht, wenn es „den Herrn" trifft, Jehova, „den rechten einigen Gott". Der Nachsatz „so ist auch dein Gott recht" bedeutet: so verhält sichs auch recht mit deinem Geber alles Guten, deinem Nothelfer, deinem Verlaß im Leben oder Sterben, deiner „festen Burg". Umgekehrt: „wo das Vertrauen falsch und unrecht ist" d. h. — Luther selbst sagte uns ja, daß der Heiden „Trauen falsch und unrecht ist; denn es ist nicht auf den einigen Gott gestellet, außer welchem wahrhaftig kein Gott ist in Himmel noch auf Erden" — nicht auf „den Herrn", Jehova gestellt, „da ist auch der rechte Gott nicht", was bedeutet: da ist auch der rechte Geber alles Guten nicht noch der rechte Nothelfer [1]).

---

1) Das Richtige fand sich doch schon bei Joh. Meyer, Luthers Großer Katechismus. 1914, 15: „Falsch ist das Vertrauen, wenn es ein anderes Objekt hat als den lebendigen Gott, z. B. außer Götzen und Heiligen den Mammon, recht ist es, wenn es am lebendigen Gott hängt." Nach Holl soll das „rechte" Vertrauen dasjenige sein, welches sich erstens auf einen wirklich jenseitigen Gott richtet und zweitens frei von irdischen Wünschen ist. Aber in der ersten seiner Beweisstellen, Müller S. 388, 13 f., die er nicht bis ans Ende beachtet hat, handelt es sich nicht um „einen über die sichtbare Welt hinausliegenden Gott", sondern darum, daß Gott nur in geistigen Akten, nur mit dem Herzen „faßbar" ist, daß man Ihn nicht wie ein greifbares, verschließbares Ding („ut monetam") „haben" kann, vgl. in dieser Zeitschrift 1925, 369. 370². In Holls zweiter Beweisstelle, Müller S. 388, 16, steht „alles, was auf Erden ist" für alles Nichtgöttliche im Gegensatz zu dem betonten „Ihm", ohne daß der Gegensatz „Jenseits-Diesseits" irgendwie betont ist. Holls Gedanke an Freiheit von irdischen Wünschen mißversteht den Volkspädagogen von 1529 gänzlich, der dem Geber alles Guten und Helfer in allen Nöten gegenüber das Vertrauen in allen Dingen gar nicht genug unterstreichen kann (vgl. Müller S. 389/90). — Am hastigsten hat Holl die Anm. 3 auf S. 41 geschrieben, wo er gar nicht beachtet hat, daß das Tridentinum Eck folgend (vgl. Plitt, Einl. in d. Augustana II, 8²) den Satz Melanchthons verdammt: „constat Deum omnia facere non permissive sed potenter, ut Augustini verbo utamur, id est, ut sit eius proprium opus Judae proditio, sicut Pauli vocatio."

Wir stellen also fest, daß Luther die Rechtheit des Vertrauens nicht in seiner rechten subjektiven Beschaffenheit, sondern in seinem rechten Objektgehalt sieht, in seiner Gerichtetheit auf den rechten einigen Gott, den Bundesgott und Gesetzgeber von Exod. 20, 2. Wobbermin (Festgabe S. 423/4) urteilt anders. Denn Müller S. 390/1, 28 werde

„nicht der einige Gott der biblischen Offenbarung als die rein von sich aus gültige Instanz für die Beurteilung des subjektiven religiösen Verhaltens geltend gemacht, sondern durchaus umgekehrt die rechte Beschaffenheit des religiösen Verhaltens als Instanz dafür, ob man den rechten einigen Gott hat oder nicht."

Dieser § 28 besteht aus vier Sätzen. Akzentuiert man richtig — im zweiten „Gott", im dritten „Ihm" und das erste „Gott", im vierten „Gott" — so besagen sie einfach, daß „du den einigen rechten Gott hast", wenn du dein eigenes Herz auf nichts anderes, sondern allein an dem „Ich", „dem Herrn", der dir Sich verheißt und einen „andern (als) Abgott" verbietet, hangend findest. Auch hier handelt es sich keineswegs um die rechte Beschaffenheit des subjektiven religiösen Verhaltens, sondern nur um den rechten Objektgehalt. Es läuft hier nicht etwa die Betrachtung „in genau entgegengesetzter Richtung" zu dort, wo Luther die Offenbarung des Bundesgottes als die absolute Norm der Religion aufstellt.

Aber kommen wir nun zu den Schlußworten des Anfangs, die neben denen, daß allein der Glaube „macht beide, Gott und Abgott", bei Wobbermin eine große Rolle spielen: „Denn die zwei gehören zuhauf, Glaube und Gott. Worauf du nun (sage ich) dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich dein Gott." Statt „gehören zuhauf" findet sich „gehen aufeinander" in der benutzten Katechismuspredigt: „Wem du vertraust und glaubest, der ist dein Gott, quia illa gehen aufeinander, Gott et Glaube." (W. A. 30, I, 28, 4—6.) Später bestimmt Luther „abermal" Gott als „etwas, darauf das Herz gänzlich trauet" (Müller S. 387, 10). Er meint immer dasselbe: worauf du dein Herz hängst, worauf dein Herz gänzlich traut, sei es nun jenes verheißende und gebietende „Ich" des „Herrn" oder z. B. dein Genie

(ebenda), das ist eigentlich dein Gutgeber und Nothelfer, das „macht" eben dieser dein „Glaube" hierzu. Er „geht auf Gott" in dem Sinne, wie nach dem Grundsatz Jesu Matth. 6, 24 „Niemand kann zwei Herren dienen" „Herr" und „dienen" „aufeinandergehen". Wie mein „Dienen" in des Wortes eigentlichem, strengen Sinne, wie es Jesus faßt, denjenigen, welchem ich „diene", zum „Herrn" „macht" d. h. ihm seinen eigentlichen, ausschließlichen Herrencharakter mir gegenüber gibt, so gibt nach Luther mein „gänzliches" Herzensvertrauen seinem Gegenstand, jenem „Ich" oder z. B. dem Mammon, seinen eigentlichen, ausschließlichen Gottescharakter als meines Wohltäters und Nothelfers. Bei „die zwei gehen aufeinander, gehören zuhauf, Glaube und Gott" denkt Luther kaum etwas anderes wie bei „allein das Trauen und Glauben des Herzens macht beide, Gott und Abgott". Bei „Gott" denkt er in beiden Formeln gar nicht an die konkrete Persönlichkeit Jehovas, Abbas, des „einigen Gottes, außer welchem wahrhaftig kein Gott ist in Himmel noch auf Erden", sondern an den natur- und schriftoffenbarungsmäßigen „Sinngehalt" des Wortes: Gutgeber und Nothelfer. Statt „gehören zuhauf", „gehen (= passen) aufeinander", kann man auch sagen: Gott oder Abgott als „Gott", d. h. als Gutgeber und Nothelfer, und Glaube als gänzliches Trauen sind aufeinander „bezogen", „berechnet", „abgestimmt", „eingerichtet", sie „bestimmen" „fordern" einander.

Wobbermin hat III, 452 den speziellen Gedanken Luthers bei „Glaube und Gott gehören zuhauf" nicht getroffen. „Das soll heißen: ... für die menschliche Fassungskraft stehen und fallen sie miteinander." Daß „Gott den Menschen nicht anders zugänglich ist als durch den von ihm selbst geschenkten Glauben hindurch", dieser Gemeinplatz, diese Tragweite liegen hier fern. Auch auf der nächsten Seite und „Festgabe" S. 423 ist der spezielle Sinn des Diktums verfehlt, wenn es dafür aufgeboten wird, daß für Luther von der subjektiven religiösen Erfahrung (Glaube) gar nicht trennbar, sondern zu ihrem Bestand hinzugehörig sei ein bestimmter Objektgehalt (Gott).

Also das Diktum bezeugt nach Wobbermin die durch das neue Glaubensverständnis veranlaßte neue theologische Gesamtposition Luthers. Für diese sei die enge Zusammengehörigkeit der beiden

Größen „Gott" und „Glaube" so überaus wichtig, auf die ja auch jenes andere Diktum „Ein Gott und Glaube" hinweise (III, 450). Von dem letzteren aus, das wir Wobbermin für die Trinitätsfrage der neuen Gesamtposition Luthers gemäß aufbieten sahen, wurden wir oben S. 259 zu dieser geführt, wie sie in dem nunmehr historisch, ohne dogmatische Begehrlichkeit, ausgelegten Anfang der Erklärung des ersten Gebots im Großen Katechismus aufs schärfste zutage treten soll. Ueber sie ist noch folgendes abschließend zu bemerken.

Eine durchaus *kopernikanische Umwälzung* habe Luther hier vollzogen (Festgabe S. 422; III, 451). „Für das Gebiet der Religion hat Luther den kopernikanischen Grundsatz Kants, nicht von den Objekten, sondern von unserer Erkenntnisart der Objekte auszugehen, vorweggenommen." „Es ist also so: Luther geht aus von der subjektiv-persönlichen religiösen Erfahrung . . . Aber diese religiöse Erfahrung umschließt für Luther einen Objektgehalt" (S. 453). Diesen, die objektiv-geschichtliche Gottesoffenbarung der Heiligen Schrift, sieht Wobbermin von Luther dermaßen betont, daß er abschließend feststellt:

„Es ist also, begrifflich zu sprechen, der religionspsychologische Zirkel zwischen der subjektiv-eigenen religiösen Erfahrung und der objektiv-geschichtlichen Gottesoffenbarung, den Luther als Kriterium für die Beantwortung der Frage nach Gott aufstellt" [1]).

Daß Luther dies dort im Großen Katechismus getan, dagegen richte ich mich in diesem Aufsatz. Diese „neue theologische Gesamtposition" kann man allein aus dem Großen Katechismus gewiß nicht beweisen. Man muß z. B. Seebergs „Lehre Luthers" (Dogmengeschichte IV, $1^{2.3}$, 1917) ausnützen, auch die Schrift von Hans Pohlmann „Die Grenze für die Bedeutung des religiösen Erlebnisses bei Luther" (1920) beachten. Als Schlagwort spielt der Lutherssatz „Glaube und Gott gehören zuhauf" auf Wobbermins Autorität hin die größte Rolle bei Robert Winkler „Das Geistproblem" (1926). Hier liest man S. 19:

„So wie für Luther Glaube und Gott, d. h. allgemein die im Glauben erfaßte Ueberwirklichkeit zusammengehören, so später für Kant

1) Festgabe S. 424. Ueber seinen „religionspsychologischen Zirkel" vgl. Wobbermin in dieser Zeitschrift 1927, S. 53 ff., auch 186 ff., bes. 189.

das Erkennen und die im Erkennen erfaßte Wirklichkeit, Gedanke und Sein. Nach Kant gestaltet sich unser Weltbild aus unserer Vernunft heraus, so wie nach Luther unsere Gottesvorstellung aus unserem Glauben . . . Bei Luther ist unser religiöses Erleben nicht Echo, Widerhall, sondern der Ruf, Hall selbst."

Ich glaube bewiesen zu haben, daß nach Luthers Erklärung des ersten Gebots im Großen Katechismus unser rechter Glaube Widerhall ist auf die Anrede, den Anruf, den Anspruch Gottes „Ich bin der Herr dein Gott".

Der Satz des Schülers „Nach Luther gestaltet sich unsere Gottesvorstellung aus unserem Glauben" stimmt zu jenem Satz des Meisters, der, wie wir oben S. 257 sahen, den Gedanken Luthers bei „Ein Gott und Glaube" wiedergeben soll: „Der Einheit und Einheitlichkeit des Glaubens entspricht die Einheit und Einheitlichkeit Gottes." Dasselbe sagt gegen die Dreiheit von Personen auf der folgenden Seite (III, 455) der Satz: „Sobald in dem Grundsatz ‚Ein Gott und Glaube' der Glaube streng im genuinen Sinne Luthers genommen wird, muß gerade der einheitliche Personcharakter Gottes alles weitere schlechthin beherrschen." Immer ist die Zauberformel „Glaube und Gott gehören zuhauf" mitwirksam, wenn Wobbermin seinen „trinitarischen Monotheismus" bei Luther aufdeckt. Deshalb mußte man jene und ihren Zusammenhang untersuchen, wenn man gegen dieses Experiment historische Bedenken hat. Der Lutherphilologie bedarf jetzt die Trinitätsfrage.

Zur Interpretation Ritschls.

Von

Professor Fr. Traub in Tübingen.

In seinem instruktiven Aufsatz: „Der Zorn Gottes und die Versöhnung durch Christus“ (Zwischen den Zeiten, Jahrg. 5, S. 93 bis 115) hat Emil Brunner versucht, seine Auffassung gegen die Schleiermachers und Ritschls abzugrenzen. Von letzterem sagt er: „Ritschl geht aus von dem Satz: Gott ist die Liebe. Dieser Satz ist ihm Axiom. Er wird nicht aus der Offenbarung in Jesus Christus gewonnen“ (S. 111). „Zwischen der Theologia naturalis und revelata, zwischen sittlich rationaler Gotteserkenntnis außer Christus und Gottesoffenbarung in Christus besteht kein grundsätzlicher Unterschied; Christus ist nur Reiniger, Verstärker und Vollender der natürlichen Gotteserkenntnis.“ Bisher galt ziemlich allgemein die Annahme, daß Ritschl ein scharfer Gegner der theologia naturalis gewesen sei und er gemeint habe, der Glaube an die Liebe Gottes könne nur aus der geschichtlichen Offenbarung in Jesus Christus gewonnen werden. Nun entdeckt Brunner, daß diese Annahme eine Täuschung gewesen sei. Der Satz, daß Gott die Liebe ist, sei für Ritschl vielmehr eine natürliche Erkenntnis, ein Axiom gewesen. Wer eine solche Entdeckung macht, darf sich der Beweislast nicht entziehen. Hat Brunner den Beweis erbracht? Er beschränkt sich auf zwei Zitate aus Ritschl. Das eine lautet: „Der Gottesbegriff, welcher als das Mittel zur Erklärung (Postulat!) des Zusammenhangs der sittlichen und der Naturwelt unter dem Gesichtspunkt angewendet wird, daß wir die menschliche Gemeinschaft unter der Herrschaft des Sittengesetzes als den Endzweck in der Welt schätzen (der rational-ethische Zweck-

begriff) ist der biblische Gottesbegriff. Näher betrachtet ist es der christliche Begriff von Gott als Liebe, welchem die sittliche Einheit des Reiches Gottes als derjenige Selbstzweck korrelat ist, der in dem ewigen Selbstzweck Gottes eingeschlossen ist; als Mittel dazu ist die Naturwelt erklärlich (Beseitigung des Dualismus). Wenn Versöhnung von Sündern durch Gott gedacht werden soll, so ist dieselbe als das Mittel zur Herstellung des Gottesreichs aus der Liebe Gottes ohne Widerspruch denkbar" (S. 112). Beweisen nun diese Sätze Ritschls, was sie beweisen sollen, daß ihm die Liebe Gottes eine natürliche Erkenntnis sei? Der Beweis soll offenbar in den von Brunner in Klammer gesetzten Ausrufen enthalten sein. „Beseitigung des Dualismus" — aber aus der Verneinung des Dualismus folgt noch nicht, daß der damit gegebene Gottesgedanke in der ratio wurzeln müßte — er könnte trotzdem aus der Offenbarung geschöpft sein. Auch ein geoffenbarter Gottesbegriff braucht nicht notwendig dualistisch zu sein. — „Der rational-ethische Zweckbegriff" — warum „rational-ethisch"? Ritschl selbst redet in der zitierten Stelle vom „biblischen Gottesbegriff". Er meint ihn aus der Bibel zu schöpfen, nicht aus der ratio. Und endlich das „Postulat" — weil doch der Gottesbegriff als „Mittel zur Erklärung" verwendet wird. Aber daraus, daß mittelst des Gottesbegriffs etwas „erklärt" wird, folgt noch nicht, daß er ein Postulat sein müßte. Er kann auch anderswoher stammen, z. B. aus der Offenbarung, und doch nachträglich zur Erklärung des Weltgeschehens dienlich sein.

Der Beweis, daß der Satz von der Liebe Gottes für Ritschl ein Axiom, eine natürliche Erkenntnis sei, ist also nicht erbracht. Aus dem angeführten Zitat läßt er sich nicht erbringen — auch mittelst der Brunnerschen Klammern nicht. Und selbst wenn es anders wäre, wenn aus Ritschls Worten wirklich die Folgerungen gezogen werden könnten, die Brunner zieht, so darf doch nicht übersehen werden, daß sein Zitat aus der ersten Auflage von Ritschls Hauptwerk genommen ist, und daß die Stelle in der zweiten und dritten Auflage wesentlich anders lautet. Jetzt heißt es nämlich: „Der Gedanke von Gott, welcher in der Offenbarung durch Christus gegeben ist,

und an den sich das Vertrauen der durch Christus versöhnten Menschen knüpft, ist der Liebeswille, welcher den Gläubigen die geistige Herrschaft über die Welt und die vollständige sittliche Gemeinschaft in dem Reiche Gottes als dem höchsten Gute sicherstellt. Dieser Endzweck Gottes in der Welt ist der Grund, aus welchem die Erschaffung und Leitung der Welt überhaupt, und die Wechselbeziehung zwischen der Natur und den erschaffenen Geistern erklärt werden kann" (II S. 303; III S. 309). Der Rest ist gleichlautend wie in I. Wenn man nun angesichts der ersten Auflage wenigstens versuchen kann, sie im Sinne der Brunnerschen Klammern zu deuten, so ist dies gegenüber der zweiten und dritten ausgeschlossen. Hier ist mit aller wünschenswerten Deutlichkeit gesagt, daß der Gedanke von Gott als dem Liebeswillen in der Offenbarung durch Christus gegeben ist. Er ist kein Axiom, sondern Gegenstand des Glaubens, der in der Offenbarung wurzelt.

Das zweite Zitat aus Ritschl, das von Brunner angeführt wird, lautet: „Die ethische Beurteilung Jesu — die Anerkennung seiner vollkommenen Berufstreue — zieht seine religiöse Beurteilung als Offenbarung Gottes nach sich" (S. 111). Auch dieses Zitat — es findet sich nicht im Text Ritschls selbst, sondern in der vorausgeschickten Inhaltsübersicht — ist nicht ganz genau und lautet später etwas anders. Doch ist der Wortlaut hier von keinem Belang. Aber in der Sache verstehe ich nicht, wie Brunner aus den Worten Ritschls seine These ableiten will. Er fährt nämlich fort: „Daß Gott die Liebe sei, ist also kein Glaubenssatz." Was soll dieses „also"? Nach meiner Logik folgt aus den Worten Ritschls genau das Gegenteil. Der Beruf Christi ist nach Ritschl die Verwirklichung der Gottesherrschaft. Die Anerkennung, daß er diesen Beruf in vollkommener Treue geübt hat, führt zu der weiteren Anerkennung, daß die Gottesherrschaft sich tatsächlich in ihm verwirklicht, oder daß er die vollendete Offenbarung Gottes ist. Inhalt der Offenbarung aber ist Gottes Liebe, die somit nicht natürliche, sondern geoffenbarte Erkenntnis ist. Und zum Ueberfluß erklärt Ritschl am Schluß des Abschnitts, dem er in seiner Inhaltsübersicht die von Brunner zitierte Ueberschrift gegeben hat: „als Träger der vollendeten Offenbarung ist Christus gegeben, damit man an ihn glaube. Indem man an ihn glaubt, versteht man ihn als

den Offenbarer Gottes" (Rechtf. u. Verf.[2] S. 419). Also daß Gott die Liebe ist — das ist ja der Inhalt der geglaubten Offenbarung —, ist nach der authentischen Interpretation Ritschls selbst ein „Glaubenssatz" — wie kann Brunner aus seinen Worten das Gegenteil herauslesen? Vielleicht liegt die Erklärung in den Worten, mit denen er sein Ritschlzitat einführt: „Er (der Satz von Gottes Liebe) wird nicht aus der Offenbarung in Jesus Christus gewonnen, im Gegenteil: daß Jesus Gottes Offenbarung sei, wird darin erkannt, daß sein ethischer Charakter, sein geschichtliches Leben die Liebe ausdrückt" (S. 111). Das ist reichlich unbestimmt. Jesu Leben soll „die Liebe ausdrücken" — wessen Liebe? seine Liebe oder Gottes Liebe oder beides? Anscheinend will Brunner sagen — ob als Ritschls eigene Meinung oder nur als von Brunner gezogene Konsequenz, ist nicht ganz klar —: daß Gott Liebe ist, folgt nicht aus der Offenbarung in Christus, sondern umgekehrt, daß Christus Offenbarung ist, folgt daraus, daß Gott Liebe ist, was Ritschl vorher schon axiomatisch weiß. Man müßte dann freilich fragen, was denn die Offenbarung in Christus noch zu offenbaren hat, wenn man die Hauptsache, daß Gott Liebe ist, schon vorher weiß? So etwas hat Ritschl weder gemeint noch folgt es aus dem, was er gesagt hat. Denn tatsächlich hat er, wie gezeigt wurde, das Gegenteil gesagt. Auch das zweite Zitat beweist also nicht, was es beweisen soll.

Es ist in der Tat vergebliche Liebesmüh, das Prinzip, auf welchem die ganze Theologie Ritschls sich aufbaut, die Offenbarung im geschichtlichen Christus, auszuschalten. Man kann das Prinzip als unzulänglich ablehnen; man kann sagen, es sei überhaupt falsch, den Glauben auf Geschichte zu gründen; aber man kann nicht leugnen, daß Ritschl das getan hat. Man lese nur die Einleitung zum dritten Band in der zweiten oder dritten Auflage: kann man entschiedener die theologia naturalis ablehnen als es hier geschieht? Und wozu die immer wiederholte Berufung auf die bekannten Stellen in Luthers Großem Katechismus (haec duo, fides et deus, una copula conjungenda sunt), in der Augustana, in der Apologie, in Melanchthons Loci? Wozu die freilich wenig glücklichen Formeln, daß man sich in die Gemeinde einrechnen müsse, daß das religiöse Erkennen in Werturteilen verlaufe — und wozu andererseits die immer wieder laut-

gewordene, nie verstummte Anklage auf „Historismus", wenn Ritschl eine natürliche, rationale, axiomatische Gotteserkenntnis vertrat? Gewiß hat Ritschl seinen christozentrischen Standpunkt nicht konsequent durchgeführt. Im Anschluß an Kants „Kritik der Urteilskraft" hat er in der ersten und zweiten Auflage einen wissenschaftlichen Gottesbeweis zu führen gesucht; er hat ihn aber in der dritten Auflage aufgegeben und dadurch allerdings, weil nicht das Ganze dementsprechend umgestaltet wurde, die Einheitlichkeit der Darstellung empfindlich gestört. Das habe ich schon vor drei Jahrzehnten in meinem Aufsatz über Ritschls Erkenntnistheorie (ZThK 4. Jahrg.) im einzelnen nachgewiesen. Dort wurde auch das damals häufige Mißverständnis der Werturteile, das nun Brunner wieder auffrischt, richtig gestellt, als sei Werturteil = Urteil über einen Wert und bilde den Gegensatz zum Seinsurteil. Alles in allem kann ich mich des Eindrucks nicht erwehren, daß Brunner Ritschl stark verzeichnet, nahezu in sein Gegenteil verkehrt hat. Daß er ihn ablehnt, ist vom Standpunkt der dialektischen Theologie aus notwendig; was aber möglich sein sollte, ist das Bemühen, den abgelehnten Standpunkt richtig zu verstehen und richtig darzustellen.

Goethes Urfaust und Faust II in ihrer religiösen Problematik.

Von

Pastor Lic. Dr. Schultz in Hamdorf (Schleswig-Holstein).

Bei der wissenschaftlichen Feststellung eines historischen Sachverhalts ist grundsätzlich immer zweierlei im Auge zu behalten, was nach den geschichtsphilosophischen Arbeiten der letzten Jahrzehnte unumstößlich klar gestellt ist: 1. Jeder historische Gegenstand trägt die Struktur der Einmaligkeit und Einzigkeit oder der qualitativen Individualität. 2. Jede große geistige Idee wirkt im Bereich der historischen Welt kontinuierlich und unendlich fort.

Diese Richtlinien historischer Wirklichkeitsbetrachtung gelten auch für die beiden großen historischen Ideen, deren Beziehung aufeinander brennend aktuell geworden ist: Das Christentum und den deutschen Idealismus [1]). Läßt man den Grundsatz der qualitativen Individualität gelten, so wird man zugeben müssen, daß mit dem deutschen Idealismus ein Lebensgefühl entstanden ist, das von dem des Christentums qualitativ unterschieden ist. Dagegen lehrt der Satz der historischen Kontinuität, daß bei allen Unterschieden dennoch zwischen beiden Ideen Beziehungen obwalten, daß sich vielleicht sogar Wesenszüge der christlichen Religion in dem anderen geistigen Lebensstrom werden nachweisen lassen. Der Historiker wird nie die eigenartige Linienführung beider Ideen aus dem Auge lassen

1) Ueber die einschlägige Literatur dazu vgl. H. Groos, Der deutsche Idealismus und das Christentum 1927, 458 ff., und Paulus, ZThK 1924, 121 ff., 342 ff. — Goethes Werke sind in der Ausgabe des Bibliographischen Instituts (Leipzig) zitiert.

dürfen, ohne dabei die tiefen gemeinsamen Elemente zu übersehen. Dagegen muß er den Standpunkt „radikaler Diastase" (Groos) ablehnen. Derartige Theorien mögen für die mathematischen Wissenschaften nützlich sein. Einer fortstürmenden lebendigen geschichtlichen Entwicklung dagegen werden sie nicht gerecht [1]).

Um über das Verhältnis von Christentum und Deutschen Idealismus Klarheit zu schaffen, dürfte es nützlich sein, die Untersuchung einmal auf eine einzelne große Erscheinungsform des Idealismus zu lenken. Man ist oft der Versuchung unterlegen, derartige große, geistige Bewegungen in das Netz allgemeiner Begriffe einzufangen und darauf Urteile von ganz bestimmter Art und großer Bündigkeit aufzubauen. Ich will versuchen dies kurz zu illustrieren.

In seinem bedeutenden Buch „Geist der Goethezeit" (1923, S. 287) kommt Korff zu der Feststellung, daß der Urfaust diejenige Dichtung Goethes sei, „die den Freiheitskampf des Menschen gegen den Gott der Bibel und seine sittliche Weltordnung nicht nur auf dem Boden der christlichen Glaubensvoraussetzungen, sondern auch im Kampfe mit den sittlichen Geboten der christlichen Lebensauffassung in großartigster Weise zum Ausdruck bringt". Völlig unklar bleibt, was man hier unter „Gott der Bibel" zu verstehen hat. Der Kundige weiß, daß in der Jahrtausende von Ueberlieferung umspannenden Bibel die verschiedensten Gottesvorstellungen und demgemäß auch ganz unterschiedliche sittliche Anschauungsweisen sich aufzeigen lassen. Auch der Begriff der „sittlichen Gebote der christlichen Lebensauffassung" ist durchaus nicht eindeutig. Die christliche Sittlichkeit umfaßt die verschiedensten ethischen Formen. Um nur einen Gegensatz flüchtig zu berühren: Sie kennt ein Ethos der Lebensfreude und ein Ethos rigoroser Askese — zwei Begriffe, die auch nur annäherungsweise einen in sich noch sehr komplizierten Sachverhalt darstellen [2]).

Andererseits vernimmt man von Theologen und Philosophen allgemeine „Wesens"urteile über die Aufklärung, den Deutschen

1) Vgl. Troeltsch über Simmel, Ges. Schr. III, 591 f.

2) Hier sieht Groos (a. a. O. 9 ff.) schärfer, obgleich er später in denselben Fehler fällt, wenn er meint, daß sich in „Bibel und Gesangbuch" (!) das Wesen des Christentums am reinsten niederschlage (19).

Idealismus usw. von erschreckender apodiktischer Bestimmtheit und Allgemeinheit, ohne daß beachtet wird, daß auch diese großen Zusammenhänge überaus kompliziert und mannigfaltig in sich gegliedert sind. So meint z. B. Groos (a. a. O. 201 ff., 424 ff., 457) die gewaltigen Wesensinhalte des Idealismus und des Christentums aus den Begriffen des Monismus oder des Dualismus aufrollen zu können, ohne zu bemerken, wieviel echter Wesensgehalt beider Ideen sich nicht in die Konstruktion dieser Begriffe auffangen läßt, wie denn überhaupt die sogenannte phänomenologische Methode, die sich anmaßt, auch das „Wesen" historischer Sachverhalte zu erkennen, nicht über die Grenzen des historischen Verstehens hinwegtäuschen sollte [1]). Die Gefahr besteht hier immer, daß die reiche geschichtliche Wirklichkeit dem starren Sein derartiger Begriffe künstlich angepaßt wird. Der Historiker, der die Pulse des wirklichen Lebens der Geschichte klopfen fühlt, sieht sich bei jeder einzelnen Erscheinungsform solcher umfassender Ideen einem Abgrund gegenüber, dessen Tiefe vor seinem Blick sich in unendlich verdämmernder Ferne verliert.

Die folgende Untersuchung will den Versuchungen allgemeiner, verwässernden Begriffsbildung entgehen, indem sie den Blick konzentriert auf eine einzelne, aber vielleicht gewaltigste — um nicht zu sagen wesentlichste — Schöpfung des Deutschen Idealismus: auf Goethes Faust. Doch beschränkt sie den Umfang auch dieses in jeder Beziehung unendlichen Themas, indem sie sich nur dem Urfaust und dem im 5. Akt kulminierenden 2. Teil der Tragödie zuwendet. Sie will die religiöse Problematik dieser Dichtung in ihrer besonderen Beziehung auf das Christentum darstellen. Wieder sind es nur zwei Formungen dieser Problematik, die sie ins Auge faßt: 1. Mensch und Gott. 2. Diesseits und Jenseits.

1. *Mensch und Gott.* — Das gewaltige Urerlebnis, das wie ein dunkel-drohender Horizont dem Urfaust zugrunde liegt, ist das *Erlebnis des Unendlichen*. Die Gehäuse der Philosophie und Theologie sind zerbrochen. Die festen Begriffsbauten der Aufklärung sind zusammengestürzt, vom flutenden Strom des

1) Vgl. hierzu meine Ausführungen „Ueber die Grenzen des Verstehens", Chr. Welt 1925, 127 ff.

Lebens als wertlos ans Ufer geworfen. Die ganze Welt ist wie mit einem Zauberschlag von Grund aus verändert. Jeder ihrer Gegenstände fängt plötzlich an zu — l e b e n, in ungeheure Tiefen und Höhen zu wachsen. Jedes Ding, bis dahin so fest und klar begriffen, ist jetzt gegen jenen unendlichen, alles umklammernden und durchdringenden Horizont gestellt. Wohin man sieht — Unendlichkeit. Wie von selbst mischt sich in die verschwimmenden Farben dieses Unendlichen eine Tönung des Geheimnisvollen, Irrationalen. In dem Unendlichen, das Goethe mit radikaler Gewalt aus dem sicheren, alltäglichen Gang seines Lebens herausschleudert, das ihn bis zur Verzweiflung von sich stößt und dann wieder wie mit dämonischen Fesseln an sich zieht, das um Alles und in Allem fließt — in ihm ist irgendwo, nur dem tastenden Gefühl faßbar, Gott zu finden.

Es verdient doch festgehalten zu werden, daß in der Weltansicht Goethes, so sehr sie sich auch im einzelnen geändert haben mag, dies Unendlichkeitsgefühl, ob es sich nun als Ehrfurcht oder Scheu, als Schmerz oder Demut äußerte, als bleibendes Moment verharrte. Bei sich selbst und seiner künstlerischen Tätigkeit empfand er es, wie es aus dem Westöstlichen Divan heraufklingt:

> Daß du nicht enden kannst, das macht dich groß,
> Und daß du nie beginnst, das ist dein Los ...

Die bekannte Frage im Urfaust: „wer darf ihn nennen?" und das Wort an Soret im hohen Alter: daß die, welche von Gottes Größe durchdrungen wären, verstummen müßten und ihn vor Verehrung nicht nennen möchten — sie fließen aus demselben Erlebnis.

Damals aber, wo er den Urfaust schuf, stürmte jenes Erleben mit seiner ersten unwiderstehlichen Macht gegen ihn. Werther und die genialen Entwürfe Prometheus, Mahomet und die Dichtung Ganymed zeugen von dem gewaltigen Kampf in der Seele des Jünglings. Drei religiöse Formen, die für die Einstellung Goethes auf das Unendliche typisch geworden sind, lassen sich deutlich feststellen: 1. Prometheus: die grollenden Abkehr vom gefühlskalten Unendlichen, der Trotz, Titanentum, das keine Grenzen und keine Hemmungen kennt dem sich auch das Unendliche nur als Material genialen Schöpfer- und Gestaltertums zu unterwerfen

hat, das auch später noch in der Gestalt des klassischen Menschen, nun in ruhige Linien gebannt, als dunkler Unterstrom anhält: ein Flügelschlag, und hinter uns Aeonen! 2. Mahomet oder Ganymed: der aus tiefstem Herzen hervorbrechende Trieb nach Verschmelzung mit dem Unendlichen als heimatlicher Ursprungsstätte, die selige, hungernde und dürstende Sehnsucht zu dem „allliebenden Vater", das „mit tausendfacher Liebeswonne" erfüllte mystische Drängen zu dem Gott der unbegrenzten Liebe — Töne, die Goethe noch am Ende seines Lebens im Chorus mysticus des Faust II in letzter Klangschönheit gestaltet. 3. Der Urfaust oder das faustische Menschentum überhaupt, die Gestaltung des Sachverhalts, „daß ein aus schweren Verirrungen immerfort zum Bessern aufstrebender Mensch zu erlösen sei" [1]), den Menschen darstellend, der seinen Weg nimmt durch Himmel und Hölle, den „Flüchtling, Unbehausten, den Unmensch ohne Zweck und Ruh", der tastend und kämpfend dennoch die steile Bahn der Höhe emporklimmt, verzweifelt, gebeugt und doch wieder aufrecht, ganz niedrig sinnlich und dann wieder erhaben frei, unselig und wieder himmelhochjauchzend, ein Bettler und ein König, ein Wurm und ein Gott. Der inneren geistigen Struktur dieses Menschentums haben wir uns nunmehr zuzuwenden.

Goethe hat am Ende des 8. Buches von Dichtung und Wahrheit einen Abriß seiner Anschauung von Gott und dem Menschen gegeben, wie sie in ihm lebte zur Zeit der Arbeit an dem Urfaust. Der von Ewigkeit her sich selbst produzierende Gott bringt aus sich den Sohn hervor und aus beiden folgt wieder eine dritte Kraft, die mit Gott und dem Sohn ein lebendiges Ganzes bildet. Aus diesem Ganzen aber geht eine vierte Kraft hervor, die Goethe Lucifer nennt, und die er einen Widerspruch in sich schließen läßt, indem sie gleichzeitig unbedingt und dann doch wieder von jenem ewigen Ganzen begrenzt ist. Lucifer, dem die ganze Schöpfungskraft übertragen wird, sondert sich im Verlauf seiner Tätigkeit von der Gottheit. Dadurch bewirkt er einen Konflikt, indem ein Teil der von ihm geschaffenen Welt sich mit ihm verbindet, dagegen der andere Teil sich seinem letzten Ursprung wieder zuwendet. Aus der um ihn

1) Eckermanns Gespräche mit Goethe (Reclam) III, 122.

konzentrierten Schöpfung entsteht nun das Materielle, „was wir uns als schwer und finster vorstellen, welches aber, indem es, wenn auch nicht unmittelbar, doch durch Filiation vom göttlichen Wesen herstammt, ebenso unbedingt mächtig und ewig ist als der Vater und die Großeltern".

Der letzte Satz ist von höchster Bedeutung für Goethes Weltanschauung. Er bildet einen ihrer grundlegenden Faktoren, dessen Einfluß bis zum letzten Stein ihres Gebäudes sichtbar bleibt. Und hier zuerst — abgesehen von der Prometheuseinstellung, deren Abstand vom christlichen Lebensgefühl ohne weiteres deutlich ist — enthüllt sich uns ein Gegensatz zu der Weltanschauung, die uns bei Jesus und Paulus entgegentritt. Unverkennbar hat die Materie in den Evangelien und Briefen des Paulus ein viel stärker negatives Vorzeichen, steht in einem viel größeren Abstand zum göttlichen Wesen wie hier bei Goethe. Goethe, der das Renaissancementschentum in sich aufgenommen hat, gestaltet die Grundlage seiner Weltanschauung vorwiegend monistisch. Ohne Frage atmen wir hier die Luft eines neuen Lebensgefühls, deren Schwingungen dem Geiste Giordano Brunos, Spinozas, Leibniz' und Shaftesburys entstammten.

Doch verfolgen wir die Kosmogonie Goethes weiter. „Der um Lucifer versammelte, von Gott abgefallene Teil der Schöpfung wäre rettungslos der Vernichtung anheimgefallen, falls er seinen einseitigen Weg weiter verfolgt hätte, wenn nicht die Elohim den Kontakt mit dem Ewigen wieder hergestellt hätten, indem sie den Menschen schufen. So wurde der Mensch hervorgebracht, der in allem der Gottheit ähnlich, ja gleich sein sollte, sich aber freilich dadurch abermals in dem Falle Lucifers befand, zugleich unbedingt und beschränkt zu sein, und da dieser Widerspruch durch alle Kategorien des Daseins sich an ihm manifestieren und ein vollkommenes Bewußtsein sowie ein entschiedener Wille seine Zustände begleiten sollte, so war vorauszusehen, daß er zugleich das vollkommenste und unvollkommenste, das glücklichste und unglücklichste Geschöpf werden müsse". Die seelische Struktur des Menschen, wie Goethe ihn sieht, ist also durchaus dualistisch. Sein Leben ist wie das der ganzen Schöpfung „ein Abfallen und Zurückkehren zum Ursprünglichen".

Doch muß hierzu gleich bemerkt werden: das Verhältnis der gegensätzlich gerichteten Glieder dieses Dualismus ist nicht von substantieller Starrheit, sondern lebendig beweglich. Man hat daher richtiger von einer Polarität gesprochen. Wie er von sich selbst einmal sagt, daß seine Natur ihn immer von einem Extrem in das andere würfe (Werke XII 304, 365), so stellt er jene Polarität bei jedem natürlichen Organismus fest. In ihr erkannte er eine Weltformel: „Das Geeinte zu entzweien, das Entzweite zu einigen, ist das Leben der Natur; dies ist die ewige Systole und Diastole, die ewige Synkrisis und Diakrisis, das Ein- und Ausatmen der Welt, in der wir leben, weben und sind". Das in dem einen Grund der Gott-Natur wurzelnde Wesen des Menschen kann nur sein in der ewigen Bewegung von Pol zu Pol, in dem dauernden Fluktuieren von Licht zum Dunkel, in der anhaltenden Wanderung zwischen Himmel und Hölle, von Unten nach Oben und umgekehrt. Darin liegt das Glück des Lebens, aber auch seine Qual. Riemer gegenüber hat Goethe sich ähnlich über diese gegensätzliche Bewegung des Lebens geäußert, wenn er sagt: „In dem ungeheuren Leben der Welt, d. h. in der Wirklichwerdung der Ideen Gottes . . . fällt als ein Peculium für unsere Persönlichkeit ab: das Affirmieren und Negieren, das Vorurteil und die Apprehension, der Haß und die Liebe; und darin besteht das Zeitliche, und Gott hat auf diese Perturbation mitgerechnet und läßt uns gleichsam darin gebahren" [1]).

Erläutern wir dies noch an dem tiefgreifendsten Gegensatz, den die Seele des Menschen umschließen kann: dem Gegensatz von gut und böse.

Goethes Ansicht hierüber läßt sich eindeutig klarstellen und ist wesentlich auch immer dieselbe geblieben. Im Gegensatz zu der kirchlichen Dogmatik, die die Ansicht vertrete, daß die menschliche Natur radikal verdorben sei, gibt er zwar „die erblichen Mängel der Menschen sehr gern zu, wollte aber der Natur inwendig einen gewissen Kern zugestehen, welcher, durch göttliche Gnade belebt, zu einem frohen Baume geistiger Glückseligkeit emporwachsen könne" (Werke XIII 205 f.). In jedem Menschen ist ursprünglich lebendig

1) Biedermann a. a. O. III, 32. Vgl. Werke XIII, 21.

das Göttliche. Indem es aber in die „rohe Welt" gestellt wird, nimmt das Böse von ihm Besitz. „Das Himmlische, Ewige wird in den Körper irdischer Absichten eingesenkt und zu vergänglichen Schicksalen mit fortgerissen" (ebenda 200). Das ganze menschliche Leben verläuft in einer ewigen Bewegung zwischen Gut und Böse. Beide Elemente sittlichen Lebens sind nicht festliegend, substantiell begrenzt, wie sie sich auch nicht in einer durchsichtigen Formel bestimmen lassen. Ihre Grenzen verschieben sich zu einander, ziehen sich zusammen, drängen sich vor, verwischen sich. Ein eigenes Verhältnis besteht zwischen ihnen, das sich strenger moralphilosophischer Formulierung entzieht. Indem wir uns zu Tugenden emporzuringen glauben, bemerken wir zugleich unsere Fehler. „Jene ruhen auf diesen wie auf ihrer Wurzel" (Werke XIII 145). Ein Bild aus seiner Farbenlehre veranschaulicht ihm das Verhältnis. Seele und Materie verhalten sich zueinander wie Licht und Finsternis (Biedermann II 230). Wie Licht und Finsternis — beide zusammen erst das Wesen der Farben bilden, so Gut und Böse beide zusammen erst das Wesen Mensch. Der Kampf zwischen beiden Kräften — das macht erst den Menschen zum Menschen. Die Größe dieses Kampfes entscheidet über die Größe des Menschen (Biedermann III 33). So sehr die dieser ethischen Einstellung zugrunde liegende Anschauung sich von der Dogmatik der Kirche unterscheidet, so wenig entfernt sie sich von der Anschauung Jesu in den Evangelien. Auch Jesus bekannte sich zu einer göttlichen Ursprünglichkeit der Menschenseele trotz seines klaren Blicks für ihre Schwächen und Fehler. Er glaubte, daß auch Menschen, die — wie der verlorene Sohn oder die Sünderin — zutiefst sich in Schuld gestürzt hatten, dennoch der Erlösung fähig wären. Ja, seine Neigung gilt mehr denen, die den furchtbaren Kampf von Gut und Böse erlebt haben und demütig geworden, als denen, die selbstgerecht auf ihre Tugend pochten. Freilich erhalten seine sittlichen Grundbegriffe dadurch eine besondere Färbung, daß sie in einem eschatologisch gerichteten, vorwiegend transzendent-religiös gestimmten Lebensgefühl verankert sind. Daraus folgt gewiß in vielen Fällen eine besondere Akzentuierung in der sittlichen Bewertung und eine

andere seelische Attitude wie bei Goethe. Doch weisen die Grundanschauungen keine wesentlichen Unterschiede auf.

Auch die Struktur des faustischen Menschen, wie Goethe ihn genial gestaltet hat, ist metaphysisch letztlich bestimmt durch den Gegensatz von Gut und Böse. Gewiß sind seine Ziele auch die Wahrheit und die Schönheit. Aber die Grenze der Erkenntnis wird zuerst als unüberwindlich erkannt. Und der Genuß der Schönheit bildet eigentlich nur eine Episode seines Lebens, bis ihm die schöne Form wie ein Phantom zerflattert. Die Problematik dieser beiden Ideen liegt gleichsam in den oberen Schichten des Wesens des faustischen Menschen, in dessen untersten Schicht sich die gewaltige Dramatik sittlich-religiösen Kampfes auswirkt. Gelingt es uns, die Eigenart dieses Kampfes zu durchschauen, so werden wir damit zugleich in die zentrale Wesensschicht des faustischen Menschen überhaupt eindringen.

Der Faust, der uns im „Urfaust" entgegentritt, ist der von Unendlichkeit rings umwogte, zum Unendlichen sich hinstreckende Mensch.

„Ich fühle Mut, mich in die Welt zu wagen.
All Erden Weh und all ihr Glück zu tragen,
Mit Stürmen mich herumzuschlagen
Und in des Schiffsbruchs Knirschen nicht zu zagen."

Dieser Faust nimmt den Weg in die Welt zunächst nur als der radikale Genußmensch. Es entspricht durchaus der innersten Intention des Urfaust, wenn Goethe viel später in der Paktszene Faust die Worte in den Mund legt:

„Laß' in den Tiefen der Sinnlichkeit
Uns glühende Leidenschaften stillen."

Das rücksichtslose, kein Opfer scheuende Sinnenmenschentum wird in besonders grellen Farben gezeigt, wo Faust von Mephisto als höchstes Opfer seines Weltdurstes Gretchen fordert. Auch Gretchen ist ihm zunächst nur Objekt seiner Sinnlichkeit. Erst später, im weiteren Verkehr, sieht er in ihr als erstes und höchstes Unbedingtes die Menschenseele in ihrer blütenhaften Ungebrochenheit und ihrer zarten Reinheit. Da erst geht ihm der wahre Begriff für Mephisto auf, in dem er bis dahin nur das wünschenswerte Instrument seiner Begierde gesehen hatte. Jetzt bricht es aus ihm heraus:

„Du Ungeheuer!" Eine Flut von Worten des Abscheus ergießt sich über ihn, wie er Gretchens Unglück sieht. „Jammer, Jammer! Von keiner Menschenseele zu fassen, daß mehr als ein Geschöpf in die Tiefe dieses Elendes sank, daß nicht das erste in seiner windenden Todesnoth genug tat für die Schuld aller übrigen vor den Augen des Ewigen. Mir wühlt es Mark und Bein durch." Höher konnte der sinnliche Rausch nicht sein, wie Faust ihn am Anfang der Gretchenszene erlebt. Schärfer konnte aber auch kein Mensch mit sich ins Gericht gehen wie am Schluß des Urfaust in der Kerkerszene. Was für ungeheure seelische Spannungen, die sich hier entladen! Ein Meer von Gegensätzen ballt sich hier zusammen. Faust: eben noch der Welteroberer mit dem Gefühl unbesiegbarer Kraft — jetzt nur „Kreatur". Vor kurzem noch der skrupellose Genußmensch ohne Schranken und Grenzen, ohne Gewissen und Gesetz — jetzt der zerknirschte, reuige, demütige Sünder, der vor seiner eigenen Niedrigkeit erschreckt. Und mitten in diesem Gewühl von konträren Gefühlen, in dieser irdischen Versunkenheit, in diesem staubgebundenen Kampfesgewirr trifft ihn plötzlich das „Auge des Ewigen". „Du großer, herrlicher Geist" — in diesen wenigen herausgestoßenen Worten liegt das Dennoch-Bekenntnis eines heroischen Glaubens, liegt ein aus hungernder, dürstender Seele geborenes Gebet. Opferwillige Güte und selbstsüchtige Bosheit, Gläubigkeit und Nihilismus, Höhe und Tiefe, Unmensch und Gottsucher, Genußmensch und Geistesmensch — das alles prallt im Urfaust zusammen.

Noch im hohen Alter berichtet Faust der Sorge:

„Ich bin nur durch die Welt gerannt
Ein jed' Gelüst' ergriff ich bei den Haaren ...."

Aber es war nicht nur ein wirres Gewühl augenblicklicher Genüsse gewesen, das sein Leben erfüllt hatte. Sondern jener polare Rhythmus hatte in seinem Leben geherrscht, der auf der Höhe der Gretchentragödie bis an seine Wurzel blosgelegt ist: aus dem wilden Taumel der Sinne, im dunkelsten Abgrund seiner Leidenschaften blitzte aus dem Meer des Unendlichen überraschend das Unbedingte auf, die innere Form, das Gesetz — zunächst wie aus dämmernder Ferne aufsteigend, dann deutlicher werdend, die

Ursache des Zuges von der Tiefe auf morgenrote Höhen, des Wechsels von Gefühl der Zerknirschung und stolzen Titanentums. Er verschweigt es jenem Gespenst Sorge gegenüber, daß es nicht nur dieser Wechsel von Höhe und Tiefe war, der seine Brust durchwühlte, sondern daß in dieser Bewegung etwas wirkte. Es war doch tatsächlich bei Faust, wie Goethe es in gärender Jugend von sich an Lavater schrieb (7. Mai 1781): „In mir reinigt sich's unendlich, und doch gesteh' ich gern Gott und Satan, Hölle und Himmel in mir Einem. Oder vielmehr, mein Lieber, möchte ich das Element, woraus des Menschen Seele gebildet ist, und worinn sie lebt, ein Fegfeuer nennen, worinn alle höllisch-himmlischen Kräfte durcheinandergehn und würken." So war es gewesen: in diesem schweren, bis zum letzten Tag seines Lebens anhaltenden Kampf von Himmel und Hölle hatte heimlich, oft mehr unbewußt als bewußt etwas Gutes gewirkt. Es hatte sich etwas in ihm „gereinigt". Seine Brust war von Feuer geläutert worden. Er hatte zum Augenblick nicht gesagt: verweile doch, du bist so schön. Er hatte im Weiterschreiten Qual und Glück empfunden: „Er! unbefriedigt jeden Augenblick!" Und schließlich — erst im Angesicht des Todes — taucht aus dämmernder Ferne des Lebens das unbedingte, moralische Gesetz auf: höchster und letzter Sinn des Lebens, der „Weisheit letzter Schluß" ist die Liebe, die sich opfert in schöpferischer, fruchtbarer Tat für die Brüder.

Es ist bekannt, wie dies die große Idee war, die sich von Wilhelm Meister hinzieht bis zum „Stirb" und „Werde" der „seligen Sehnsucht" des West-östlichen Divans, der letzte Sinn der „Geheimnisse", der indischen Legendendichtung, ausklingend in der Trilogie der Leidenschaften [1]) und endlich in Fausts Vermächtnis. Die gleiche Idee findet sich bei Hamann und Herder, den Denkern, auf deren nahe Beziehung zu Luther und dem Christentum neuerdings mit Recht wieder Stephan (ZThK 1926, 255 f.) hingewiesen hat. Darum hält Goethe die christliche Religion für ein „Letztes, wozu die Menschheit gelangen konnte und mußte". Darum sieht er das Wesen ihrer Aufgipfelung darin, daß sie „auch Niedrigkeit und

1) Vgl. Bornhausen, Wandlungen in Goethes Religion, 1923, 22 f., und „Wir heißen's fromm sein", 1926, 23 ff.

Armut, Spott und Verachtung, Schmach und Elend, Leiden und Tod als göttlich" anerkennt.

Auch in diesem Satz aus den „Wanderjahren" pulst faustisches Leben, besonders auch in dem Schlußteil desselben, wenn es heißt: die christliche Religion schäme sich nicht, „Sünde selbst und Verbrechen nicht als Hindernisse, sondern als Fördernisse des Heiligen zu verehren und lieb zu gewinnen" (WW. XI, 104). Hatte Goethe doch auch an Falk sich geäußert, man werde in der Fortsetzung des Faust an einer Stelle Anstoß nehmen, wo der Teufel selbst Gnade und Erbarmen vor Gott finde und man ihm vielleicht gar im Himmel wiederbegegne (Biedermann IV 473). Freilich gilt es, jenen Satz der Wanderjahre recht zu verstehen. Der faustische Mensch erkennt Leiden und Tod nur insofern als göttlich an, soweit sie ihm Quellen werden göttlichen Lebens. An sich behalten sie ihm ein negatives Vorzeichen. Ebenso werden Sünde und Schuld nur insofern Förderniße des Heiligen, als sie ein Glied jenes polaren Rhythmus bilden, von dem das Leben des faustischen Menschen bewegt wird. In dieser Stellung erhalten auch sie den Schein einer positiven, geistigen Kraft.

Die eigentümliche Struktur der Goetheschen Weltanschauung des Panentheismus drängt sich hier besonders vor. Doch lasse man nicht außer acht, daß die Bewegung des hier obwaltenden Lebensgefühls keineswegs eine rein monistische ist. Wäre es so, dann würde sich das faustische Leben vielleicht irgendwie bewegen, wäre aber nicht — wie es tatsächlich doch der Fall ist — gegensätzlich rhythmütisiert. Gewiß fühlt sich Faust von einer Gottnatur umgeben. Aber er weiß zugleich, daß Gott noch etwas ganz anderes ist als Natur und Welt, daß wir das Leben nur am „farbigen Abglanz" haben, daß die „Mütter" tief im Verborgenen wohnen, und daß Gott noch verborgener ist, so daß es den Menschen nicht vergönnt ist, ihn von Angesicht zu Angesicht zu schauen. Darum bleiben die aus dieser Weltanschauung folgenden typischen seelischen Verhaltungsweisen des Menschen zu Gott: Prometheus und Ganymed. Der faustische Mensch umklammert diese gewaltige Spannung. Darin liegt seine wichtige Problematik und — wie wir sehen werden — seine Tragik.

Der Abstand der vorwiegend theistischen Einstellung Jesu zu

Welt und Gott von der eben geschilderten wird deutlich. Das Lebensgefühl Jesu rotiert in immer gleicher, wesentlich transzendent gerichteter Bewegung um den in Weltjenseitigkeit ruhenden Gott. Dieser Gott ist ihm so sehr Alles, daß ihm ein polarer Rhythmus gar nicht entstehen kann. Daher die wunderbare Ruhe, die — selbst bei scheinbarer, stürmischer Bewegung — uns so oft aus den Evangelien entgegenleuchtet. Von diesem Frieden in „Gott" erhält hier alles seine Akzente. Man halte hiergegen das Rennen und Jagen, das Vorwärtsstürmen und Hasten, das Kämpfen und Ringen des faustischen Lebens, und man spürt auf beiden Seiten die Eigenart der Lebensrhythmik. — Dennoch ist es verfehlt, in der Weltauffassung des faustischen Menschen eine „neue Form der Religion" überhaupt zu sehen, und diese in unüberbrückbaren Gegensatz zur christlichen Religion zu stellen. Korff vertritt u. a. die Ansicht, daß jene „neue Religion" und die christliche wie zwei Welten übereinander gelagert sind: die christliche Religion ist die des Mittelalters und die „weltliche" Religion der Goethezeit ist die der Neuzeit, wobei es nichts besage, „daß auch im 20. Jahrhundert die große Mehrzahl der europäischen Menschheit noch im Mittelalter lebt" [1]). Den Beweis dieser Behauptung hat Korff nicht gebracht. Trotz Beachtung aller Unterschiede des Lebensgefühls und der zeitgeschichtlich bedingten besonderen Nuancierung und Akzentverteilung sind die beiderseitigen *geistigen Sachverhalte* ihrem *Wesen* nach nicht spezifisch voneinander unterschieden. Sie heben sich nur insoweit voneinander ab, daß man die Weltanschauung des faustischen Menschen eine neue Form der christlichen Religion nennen muß. Daß jene Weltanschauung zu der Dogmatik der christlichen *Kirchen* im radikalen Gegensatz steht, darüber bedarf es keiner Erörterung.

Für die letzte Verwurzelung des faustischen Menschen im Ethos des Christentums spricht zuletzt — als bedeutsamster Faktor —, daß sein Leben trotz aller Irrungen und zeitweiliger Gottesferne eingebettet erscheint in dem einen großen Bekenntnis, daß Gott die allbarmherzige, unendlich gnadenreiche Liebe ist — jenes Bekenntnis, daß auch noch Denker wie Spinoza und Leibnitz im Lichte

1) Geist der Goethezeit I, 2 f., 32, 42.

christlicher Religion erscheinen läßt, und das im Leben Goethes wirkte von den ersten tieferen Anregungen der Susanna Klettenberg bis zur Abfassung des Chorus mysticus. Es enthält seine wunderbarste dichterische Gestaltung in der Grablegung Faustens. Zwischen Mephisto und den Engeln spielt sich hier kein Kampf ab um Fausts Unsterbliches. Der tobende Mephisto weicht vor den Engeln, die den Raum nur schwebend und singend, höher und höher steigend erfüllen, zurück, wie das Dunkel vor dem einfallenden Licht. Denn: „was euch nicht angehört, müsset ihr meiden".

„Wir kommen schon, warum weichst du zurück?
Wir nähern uns, und wenn du kannst, so bleib."

Nun, wo die Engel mit Faust emporschweben, fällt auch der letzte Schatten von seinem Leben und — überall ist Tag. Hinter diesem Tag aber steht als letzte Quelle seines Lichtes und Glanzes die Verkündigung christlicher Botschaft: Gott ist die Liebe. Darum auch liegt, wie man immer an den letzten Teil des 5. Akts von Faust II herantreten mag — selbst wenn man direkt von den Stürmen und schuldvollen Kämpfen des Urfaust kommt — immer derselbe hohe, reine, abendklare Glanz auf ihm. Schon dort, wo Faust der Sorge gegenübersteht, spürt man den Schauer wahrsten, höchsten Menschentums.

Aus diesem Lebensabschluß scheint mir ein neues letztes Ethos des faustischen Menschen herauszuklingen, das mit seinen Wurzeln hinabreicht bis zum Boden christlichen Geisteslebens. Bevor der faustische Mensch seine künstlerische Gestaltung fand, war die einzelne Tat als solche alles. Sie wurde — und wird noch heute oft — zum Lebenskriterium überhaupt gemacht. Der faustische Mensch stellt eine neue Forderung. Er fordert die Zurückstellung der einzelnen Tat hinter den Zusammenhang des ganzen Lebens. Dieser erst entscheidet über den Wert oder Unwert der Tat an sich. Die einzelne Tat kann, selbst wenn sie in einzelnen Zeitabschnitten des Lebens als schlecht gilt, dem kritisch moralischen Auge, in der Verkettung eines ganzen Lebens doch ein positives Instrument höchsten Menschentums werden. Gerade der gespannte Gegensatz bezeichnet die Linie dieses Weges. Der faustische Mensch sieht daher auch in der Schuld nur eine den Aufstieg fördernde Stufe des Weges von

der Tiefe zur geistigen Höhe. Auch die Schuld entwickelt sich in dem ganzen Ablauf seines Lebens zu einem Positivum, einem „Fördernis" geistigen Aufschwungs, genau so wie der Schmerz. Die Frage, ob er dieses aus Schuld und edler Tat gewobene Ganze seines Lebens aus diesem Leben selber rechtfertigen kann, ob der unendliche Inhalt dieses Lebens aus ihm selber die unbedingte Form gewinnen kann, führt uns zu dem zweiten Teil unserer Untersuchung.

2. Diesseits und Jenseits. — Im Lied des Türmers Lynkeus —

... So seh ich in allen
Die ewige Zier,
Und wie mirs gefallen
Gefall ich auch mir.
Ihr glücklichen Augen
Was je ihr gesehen,
Es sei wie es wolle,
Es war doch so schön! —

liegt das weltbejahende Grundbekenntnis des faustischen Menschen. Er sieht nicht wie der Religiöse in weltjenseitige Fernen, das Jetzt und das Hier weit hinter sich lassend. Auch sieht er die Welt nicht in der Flächendimension, wie sie sich dem nur an der äußeren sichtbaren, schimmernden Form der Gegenstände tastenden Auge zeigt. Wohl erscheint ihm die Welt auch nur in einzelnen, individuell umrissenen Bildern. Aber — und das ist das entscheidende — er sieht „in allen die ewige Zier". Von diesem weltanschaulich ungemein bedeutsamen Wort geht eine gerade Linie über den Monolog von Wald und Höhle zurück zur Erdgeistszene im Urfaust und dem religiösen Bekenntnis Faustens an Gretchen, um sich dann fortzusetzen über Herder, Shaftesbury, Spinoza bis zu Bruno und den ebenso eingestellten Denkern neuplatonischen Geistes [1]). Um die ganze Bedeutung dieser Zeit und Ewigkeit, Diesseits und Jenseits synthetisch verklammernden, weltanschaulichen Formel zu erfassen, ist es erforderlich, wenigstens in großen Umrissen die Struktur des Goetheschen Sehens überhaupt zu skizzieren. Dilthey hat Goethe in treffen-

1) Vgl. Koch: Goethe und Plotin, 1925.

der Weise das „Genie des Auges" genannt [1]). Und Goethe bekennt von sich selbst: „Das Auge war vor allen anderen das Organ, womit ich die Welt faßte" (WW. XII 250). Durch Anschauen und Betrachten der Dinge kam er erst zu ihrem Begriff. Sein „scharfes Auffassungs- und Eindrucksvermögen" hat ihn früher Jahre hindurch glauben lassen, er hätte Beruf und Talent zum Zeichnen und Malen gehabt (WW XIII 59, 62). Er rechnet sich selbst zu den ephesischen Goldschmieden, „der sein ganzes Leben im Anschauen und Anstaunen und Verehrung des wunderwürdigen Tempels der Göttin ... zugebracht hat", und die scientia intuitiva Spinozas gibt ihm den Mut, „sein ganzes Leben der Betrachtung der Dinge zu widmen" (an Jakobi 10. Mai 1812 und 5. Mai 1786). Sehr bedeutsam für unseren Zusammenhang aber ist nun seine Feststellung in den naturwissenschaftlichen Schriften, daß es ein Sehen mit „Geistesaugen" und ein Sehen mit den Augen des Leibes gäbe, und daß beide Arten des Sehens in dauernder Verbindung miteinander stehen müßten, da man sonst in Gefahr käme, zu sehen und doch vorbeizusehen. Als unmittelbare Folge dieser Feststellung folgt der Satz aus der Einleitung der Farbenlehre: „Die Totalität des Innern und Aeußern wird durch das Auge vollendet". Nun versteht man die bekannte und dem platonischen Denken sehr paradox klingende Bemerkung, daß er seine Ideen sogar mit Augen sehe. In demselben Sinne konnte er von dem „Gewahrwerden" eines wissenschaftlichen Aperçus oder einer großen geistigen Maxime reden (WW. XIII, 258). So ist ihm auch das Urphänomen ein Produkt seines lebhaften Anschauens. So sieht er in der Mannigfaltigkeit der Pflanzenwelt den einen all ihren Erscheinungen zugrunde liegenden Urtypus, bis sein Sehen sich schließlich zu der allgemeinen Erkenntnis aufgipfelt:

„Das Ewige regt sich fort in allen,
Am Sein erhalte dich beglückt!
Das Sein ist ewig: denn Gesetze
Bewahren die lebend'gen Schätze,
Aus welchen sich das All geschmückt."

1) Dilthey: Das Erlebnis und die Dichtung, 1913, 249. Vgl. Fritz Strich, Deutsche Klassik und Romantik, 1922, 42, 208 ff.; Barthel, Goethes Wissenschaftslehre, 1922, 12, 39, 54.

Zu einer letzten, höchsten Verklammerung von Diesseits und Jenseits, von Zeit und Ewigkeit, einer höchsten Synthese von Realismus und Idealismus dringt sein Sehen hier vor. Goethe ist sich selbst völlig darüber klar gewesen. „Wir leben in einer Zeit, wo wir uns täglich mehr angeregt fühlen, die beiden Welten, denen wir angehören, die obere und die untere, als verbunden zu betrachten, das Ideelle im Reellen anzuerkennen und unser jeweiliges Mißbehagen mit dem Endlichen durch Erhebung ins Unendliche zu beschwichtigen". Wenn die beiden Welten hier auch noch in ihrer tatsächlichen Existenz anerkannt werden, so werden sie doch als Einheit empfunden, in der die Verklammerung der Teile nicht fester erfolgen kann. Von hier aus sind auch die berühmten Verse über das Sterben zu verstehen:

„Wenn aus dem innerst tiefsten Grunde
Du ganz erschüttert alles fühlst ...
Und alles um dich her versinkt in Nacht,
Und du, in immer eigenstem Gefühl,
Umfassest eine Welt,
Dann stirbt der Mensch."

Sterben ist kein Wechsel von Diesseits zum Jenseits, keine Bewegung zu einer von der Welt ganz verschiedenen Dimension, sondern eine letzte tiefste Erschütterung, in der die Seele sich zur Welt weitet.

Die unmittelbare Folge dieser Auffassung ist eine letzte Bejahung der Welt. „Wie es auch sei, das Leben, es ist gut". Man spürt ohne weiteres den Abstand von dem Weltbegriff, der im Verlauf der Entwicklung der christlichen Religion eine so große Rolle gespielt hat. Hier war Welt der Inbegriff des Schlechten, Lügen- und Scheinhaften, Sündhaft-Sinnlichen überhaupt. Bei Goethe dagegen ist unter Welt immer die Synthese einer reellen und ideellen Schicht zu verstehen, die er nur mit dem Auge des Künstlers sah. Beide Weltbegriffe liegen daher eigentlich in zu verschiedenen Regionen, als daß sie Gegenstand eines Vergleichs sein dürften. Am wenigsten ist man aber berechtigt, aus dem Weltbegriff Goethes ohne weiteres einen absoluten Gegensatz zum Christentum überhaupt abzuleiten [1]). Daß der Weg des Christen nicht durch die Welt führt

1) Vgl. Korff, Geist der Goethezeit, 289.

oder führen sollte, ist in den Evangelien und auch bei Paulus nicht ausgesprochen. „Jesu Predigt ist nicht asketisch; es fehlt jede Herabsetzung des Genusses als solchen“ [1]). Die Welt war ihm trotz aller Sünde noch voll Spuren göttlicher Güte. Deshalb ist es auch in der Folgezeit christlicher Entwicklung immer unmöglich gewesen, „Natur, Welt und Sinne als wesentlich und metaphysisch böse und gottfeindlich zu betrachten“ und ist immer ein göttlicher Vernunftkern auch in den Ordnungen der Welt anerkannt worden. Das ist auch bei Luther im wesentlichen nicht anders geworden. Der nachträgliche stärkere negative Einschlag des christlichen Weltbegriffs kam weniger aus der christlichen Religiosität selbst als aus der platonischen Lehre von der Widergöttlichkeit aller Motive und alles Sinnlichen. Freilich gelangte das Christentum auch nicht zu einer positiven Anerkennung weltlicher Werte als Selbstzweck und Eigenwert vermöge seines religiösen Radikalismus und seiner vorwiegend eschatologischen Hoffnung auf das baldige Kommen des Gottesreichs. Deshalb war seine ursprüngliche Einstellung auf die Welt eine wesentlich gleichgültige. Dennoch gibt das nicht die Berechtigung zur Feststellung eines Wesensgegensatzes zu Goethes Weltauffassung, zumal auch Goethe — wie wir sehen werden — eine stärkere negative Wertung der Welt kannte. Richtiger dürfte man auch hier von einer starken Akzentverschiebung des Lebensgefühls sprechen, ohne zu verkennen, daß es sich beide Male um ganz verschiedene Blickrichtungen handelt: den Blick des Künstlers und den des Religiösen.

Denn wie stand es mit Goethe? Waren „die glücklichen Augen“ der einzige Reflex, den die Welt auf ihn warf? Oder gab es noch eine Schicht seines Menschentums, das von den Strahlen dieses Glücks nicht oder doch nur selten berührt wurde? War jener Blick, in dem sich ihm wie in dem tastenden Licht eines Scheinwerfers ein Stück der Welt beglückt bis in seine letzte Dimension enthüllte, doch nur ein Augenblick, zu dem das Schicksal ihm verbot zu sagen: verweile doch, du bist so schön?

Es hat Denker gegeben — und sie sind auch heute noch nicht vereinzelt — die, ohne den Blick für die ungeheure Weite bzw. die

1) Vgl. Troeltsch: Ges. Schr. I, 45, 93, 101, 974.

Mehrschichtigkeit einer großen Persönlichkeit zu haben, jene erste Frage bejahten und darum die Weltanschauung Goethes monistisch genannt haben. Derartig „fachpsychologisch" eingestellte Doktrinäre hat Goethe selbst schon zu seinen Lebzeiten auf die Mehrschichtigkeit seines Wesens hingewiesen, wenn er ihnen — in dem bekannten Brief an Fr. H. Jakobi — das Wort entgegenwarf: „Ich für mich kann bei den mannigfachen Richtungen meines Wesens nicht an einer Denkweise genug haben; als Dichter und Künstler bin ich Polytheist, Pantheist hingegen als Naturforscher, und eins so entschieden als das andere. Bedarf ich eines Gottes für meine Persönlichkeit, als sittlicher Mensch, so ist dafür auch schon gesorgt" [1]). Dem tiefsten Sinne dieses Bekenntnisses von sich selber folgend, möchte ich jene letzte Frage bejahen. Ich möchte die Problematik der Mehrschichtigkeit seines Wesen so formulieren: all das, was seinem künstlerisch-gotthaften Auge sich sonnenhaft enthüllte, war immer nur ein Augenblick, durchglüht allerdings von Ewigkeit, aber eben doch nur Augen-blick. War er gewesen, war er wieder untergetaucht wie die zischende Fackel in der schäumenden Flut, dann machte sich jene andere Schicht seines Menschentums bemerkbar, jene Schicht, die in solchen Augenblicken schwieg, die aber dann wieder hervortrat, als hätte sie den letzten Anspruch an seine Persönlichkeit, als wäre das andere bei aller Göttlichkeit doch nur — „Spiel". Wenn sie nach dem funkensprühenden Feuerwerk seines Künstlertums hervortrat, war es ihm, als sähe ihn wieder das rätselhafte Auge des Unendlichen an, von dem er sich von jeher umgeben gefühlt hatte, und er spürte wieder die ganze Qual seiner Sehnsucht: dieses Nie-zu-Ende-kommen, dieses immer weiter- und höher-Müssen, diesen unendlichen Aufstieg — er, unbefriedigt jeden Augenblick. Dann überfiel ihn, was er einmal symbolisch in dem berühmten Divangedicht „fremde Fühlung" nennt.

Nur wie aus der Ferne sich ankündigende Zeichen jener tiefsten Schicht seines Menschentums — die sich auch von seinem Künstlertum nicht bewältigen läßt — ist es, wenn er gelegentlich (27. Januar

1) Nur als Bekenntnis der irrationalen Weite seiner Persönlichkeit ist dies Wort zu verstehen. Vgl. dagegen die falsche Auslegung von Groos (a. a. O. 453), die Goethe auf Grund dieses Satzes einen Polytheisten nennt!

1824) zu Eckermann sich äußert, er habe in seinen 75 Jahren keine 4 Wochen eigentliches Behagen gehabt und er sei, mit seinem Zustand in Rom verglichen, nachher eigentlich nie wieder froh geworden (9. Oktober 1828) [1]), wenn bereits in seinen jungen Jahren Johanna Schlosser an Fritz Jakobi schreibt, er sei nicht glücklich und könnte schwerlich glücklich werden (Biedermann I 55, III 130). Wenn Literarhistoriker oder besorgte Psychologen erklärt haben, er sei einer der harmonischsten Menschen gewesen, die je auf Erden gelebt hätten, so widerspricht das dem Sachverhalt. Er hat an der Problematik des Lebens gelitten wie kein anderer, nur daß sein Leiden in ihm jene gotthafte Form hervortrieb, die ihm *momentane* Erlösung gab.

Mit Recht ist neuerdings gesagt worden, sein ganzes Leben stehe unter dem Gesetz der Entsagung (Strich a. a. O. 35). Entsagung war die einzige Waffe, die sein Menschentum der Qual des Unendlichen entgegenwerfen konnte. Ohne sie wäre er zerbrochen wie Klinger, Lenz und nachher Hölderlin und Kleist. Er entsagte dem unendlichen Schmerz, der Sehnsucht, der Erinnerung, der Liebe und gewann als Künstler die klassische Form. Dem Künstler Goethe bedeutete die Entsagung gewiß ein positiv fruchtbares Element. Von dem Menschen Goethe dagegen konnte sie nur als Grenze, Abwehr und Beschränkung gewertet werden. Auch das Bekenntnis Fausts der Sorge gegenüber erhält von hier aus erst seine rechte Beleuchtung. Was ist von dem Welteneroberer Faust, dem keine Höhe zu steil und keine Tiefe zu dunkel war, geblieben? Schmerz und Schuld der Vergangenheit und die unendliche, unerschlossene Ferne der Zukunft werden fast gewaltsam abgeriegelt. Die einzige Rettung vor diesen Mächten liegt in der Beschränkung auf das Hier und das Jetzt. Die Forderung der gegenwärtigen Stunde und die diese Forderung erfüllende Tat ist das einzige, was Faust geblieben ist neben dem dauernden, jede Selbstbefreiung niederhaltenden Weiterschreiten in Qual und Glück. Auch eine Entsagung, die keine Erlösung bedeutet, sondern eigentlich nur erst die notwendigste Bedingung des Lebens sichert. Ein Verzicht, dessen künstlich beruhi-

1) Ebenso an Kanzler Müller am 30. Mai 1814. Vgl. auch Jakob Minor in „Stunden mit Goethe" III, 164 ff.

gende Worte das Klagen und Rufen der Seele nicht auslöschen können, das nach Erfüllung schreit. Eine letzte Bestätigung der Klage, die Goethe in der Paktszene dem Mephisto in den Mund legt: Entbehren sollst du, sollst entbehren, jene Klage, die für Goethe wie für Faust bedeutet, daß es beiden nicht gelingen will, das Unendliche durch das unbedingte Gesetz sittlich-religiösen Menschentums zu meistern [1]).

In seiner bedeutenden Abhandlung „Faust und Mose" [2]) hat Burdach den überzeugenden Nachweis gebracht, daß die biblische und später in christlich-mystischer Ueberlieferung neu geformte Gestalt des Mose Goethe besonders bei der Schöpfung des Faust ein dauernd wirksames Motiv gewesen ist. Das Motiv der Flucht in die Wüste und der vierzigjährigen Wüstenwanderung war besonders anregend, wie es vorher auch bereits Herders Aufmerksamkeit auf sich gelenkt hatte (Suphan VI). Im April des Jahres 1773 schreibt Goethe an Kestner: „Ich wandere in Wüsten, da kein Wasser ist. Meine Haare sind mir Schatten und mein Blick mein Brunnen."

Wie oft ist ihm dies Motiv das lösende Wort seiner eigenen Seele gewesen! Wie oft sah er sich in seinem Leben in Wüsten gestellt, die durch ihre faszinierende Musik ihn immer wieder in ihren Bann zogen: Einsamkeit, Sehnsucht, Kampf, Druck der Schuld, Müdewerden, Gottferne, Ohnmächtigkeit des Willens und der Tat: all das, was sich wie ein schimmernder Faden auch durch den Lebenskampf Fausts hindurchzieht:

„Ich bin nicht um ein Haarbreit höher,
Bin dem Unendlichen nicht näher."

Wenn es aber so ist, wenn jeder Gegenstand der Welt und des Lebens seine Grenze hat (Werke XI 400) und er nur in dieser Grenze leben kann, dann muß es auch ein „Jenseits" ihrer geben, ein Zustand, wo entweder die Grenze weiter und weiter hinausgeschoben wird oder überhaupt aufhört, und ein Höhersteigen beginnt bis ins Infinitum. Merkwürdig, wie dann jene immanent gerichteten, „lebenswichtigen" Worte Goethes plötzlich verstummen, und ganz

1) Ich stimme hier ganz mit dem Urteil H. Stephans überein (Die religiöse Frage — die Schicksalsfrage des deutschen Idealismus, ZThK 1926, 259).

2) Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akademie d. Wiss. 1912.

andere wie Zeichen einer anderen Welt auftauchende Töne erklingen. Dann wächst ihm gleichsam jeder Gegenstand „wie durch Achsendrehung" (Simmel) in eine andere Dimension, während er noch im immanenten Lichte sein Auge darauf ruhen läßt. Grundlegend ist in dieser Hinsicht der Satz aus den Wahlverwandtschaften (Werke VIII 369): „Alles Vollkommene in seiner Art muß über seine Art hinausgehen, es muß etwas Anderes, Unvergleichbares werden. In manchen Tönen ist die Nachtigall noch Vogel; dann steigt sie über ihre Klasse hinüber und scheint jedem Gefiederten andeuten zu wollen, was eigenlich singen heiße." Je tiefer er sich in die Immanenz des Lebens hineinfühlt, desto stärker die Forderung nach der jenseitigen Dimension. Während er auf ragenden Höhen des Hochgebirgs steht, kommt ihm aus dem lastenden Gefühl seiner Erdgebundenheit das Verlangen, sich in den unendlichen Luftraum zu stürzen. „Soll ich denn nur immer die Höhe erkriechen, am höchsten Felsen wie am niedrigsten Boden kleben?" „Daß in den Menschen so viele geistige Anlagen sind, die sie im Leben nicht entwickeln können, die auf eine bessere Zukunft, auf ein harmonisches Dasein deuten, darin sind wir einig, mein Freund" [1]). Er sieht, wie die ganze Natur ihr Wirken bis „ins Unendliche" fortspielt. „Stein, Tier, Pflanze, alles wird nach einigen solchen Glückswürfen beständig von neuem aufgesetzt, und wer weiß, ob nicht auch der ganze Mensch wieder nur ein Wurf nach einem höheren Ziele ist?" Es klingt wie aus christlichem Erleben heraus, wenn er zum Kanzler Müller sich äußert: „Der Mensch, wie sehr ihn auch die Erde anzieht mit ihren tausend und abertausend Erscheinungen, hebt doch den Blick forschend und sehnend zum Himmel auf, der sich in unermeßnen Räumen über ihn wölbt, weil er es tief und klar fühlt, daß er ein Bürger jenes geistigen Reiches sei, woran wir den Glauben nicht abzulehnen noch aufzugeben vermögen" (Biedermann II 263).

Wie steht es mit Faust? Konrad Burdach hat in der erwähnten Abhandlung als eine der Hauptanalogien der beiden Gestalten Faust und Mose festgestellt: beide „sterben mit dem sehnsuchtsvollen

1) Briefe aus der Schweiz, Werke VIII, 148.

Blick in das erhoffte neue Zukunftsland, im Vorgefühl der sicheren Erfüllung des Ideals, das selbst zu erreichen ihnen doch versagt bliebt" (a. a. O. 360). So verhält es sich tatsächlich. Fausts Worte an die Sorge sind noch ganz immanent-lebensbejahend eingestellt. Auch in seinen letzten Worten an Mephisto ist es nicht anders. Sein sterbender Blick wandert wohl in die Zukunft. Aber auch sie liegt noch in der Fläche dieses Lebens. Faust stirbt bewußt durchaus innerhalb diesseitiger Lebensgrenzen. Wer aber Faust hier mit Augen sieht, wie der Mensch Goethe ihn von der tiefsten Schicht seines Wesens sah, und wie er im letzten Grunde jeden Gegenstand der Welt sah, wenn er ihm vollkommen ins Herz schaute, der empfindet anders.

Zwar singt der Chor: Es ist vorbei. Aber in Wirklichkeit betrifft das nur den äußeren Ablauf eines Lebens. Dagegen beginnt jetzt die große Frage nach dem Sinn des faustischen Lebens und nach seiner Rechtfertigung. Faust stirbt in seiner Unruh und Unrast, mit der brennenden Sehnsucht im Herzen, deren Durst zu stillen ihm nie gelungen ist. Zwei von jeher die Menschheit beschäftigende Geheimnisse brechen nach dem Tode Fausts mit elementarer Gewalt wie in dunkle Ferne rufende Fragen hervor: daß das Leben eine so fragmentarische Verwirklichungsmöglichkeit des in ihm lebenden Geistes ist, daß es — auch wenn es bis an seine letzte Grenze geführt ist — dem Geiste immer nur ein Gehäuse bietet, dessen Gefüge er zerbrechen muß, will er zu seiner höchsten Freiheit gelangen, und daß die Schuld, die den ringenden Menschen auf Schritt und Tritt begleitet, durch das Leben selbst nicht gesühnt wird.

Wenn am Ende des ersten Teils der vorliegenden Untersuchung von dem hohen, reinen Menschentum gesprochen wurde, dessen Schauer den Betrachter von Fausts Sterben immer wieder berühre, so entstammt diese Empfindung nur zu einem Teil dem groß durchstürmten Leben Fausts — mehr noch wird sie durch dessen Grablegung bewirkt und die sich daran schließende Symbolik göttlicher Liebe. Wie es die Technik vieler Bilder Rembrandts ist, daß von oben hereinbrechendes Licht auch dem auf den Gegenständen der Erde ruhenden Dunkel ein geheimnisvoll webendes

Leben gibt, so empfängt das Leben Fausts nun erst nach seinem Tode seine eigentliche Weihe und seinen hohen Glanz. Ohne diesen Abschluß wäre sein Leben auch nach innen ein Torso geblieben. Goethe selbst hat so empfunden, wenn er Eckermann gegenüber von den beiden Teilen spricht, aus denen sich der Schlüssel zu Faustens Rettung zusammensetzt: aus der immer reiner strebenden Tätigkeit Fausts und der ihm von oben zu Hilfe kommenden Liebe. „Es steht dieses mit unserer religiösen Vorstellung durchaus in Harmonie, nach welcher wir nicht bloß durch eigene Kraft selig werden, sondern durch die hinzukommende göttliche Gnade" (II, 240). Es ist also nicht richtig, wenn Korff im Hinblick auf Fausts Leben von einer „Rechtfertigung des Lebens durch sich selbst" redet, und diese Rechtfertigung als ein neues Lebensideal derjenigen Luthers durch den Glauben entgegenstellt [1]). Fausts Leben wird nicht durch sich selbst gerechtfertigt. Sein Leben verläuft bis zur letzten Stunde im polaren Rhythmus als Weiterschreiten in Qual und Glück, in Schuld und Güte, in Erdgebundenheit und göttlichem Auftrieb — ein Prometheus und ein Ganymed. Er erfüllt nur *eine* Bedingung der Rechtfertigung durch sein immer strebendes sich Bemühen. Die eigentliche Rechtfertigung erfolgt erst *jenseits* seines Lebens.

Und hat an ihm die Liebe gar
Von oben teilgenommen,
Begegnet ihm die sel'ge Schar
Mit herzlichem Willkommen.

Simmel hat in einer feinsinnigen Studie über Michelangelo [2]) dargestellt, wie das gewaltige Ringen dieses großen Renaissancemenschen um eine Sinndeutung des Lebens aus dem Leben selber schließlich doch scheiterte. „Die Idee, zu deren Märtyrer Michelangelo wurde, scheint zu den unendlichen Problemen der Menschheit zu gehören: die erlösende Vollendung des Lebens im Leben selbst zu finden, das Absolute in die Form des Endlichen zu gestalten" (165 f.). Von derselben Problematik scheint ihm das ganze Leben Goethes begleitet, wie er sie auch im Faust feststellt. Wir

1) Die Lebensidee Goethes, 39.
2) Simmel: Philosophische Kultur, 1919.

haben diese Problematik zu gestalten versucht. Nur von ihr aus gelingt auch die Beantwortung der Frage nach dem Sinn des faustischen Dramas als Tragödie. Tragik liegt da vor, wo dasjenige, „was gegen den Willen und das Leben, als deren Widerspruch und Zerstörung gerichtet ist, dennoch aus dem Letzten und Tiefsten des Willens und des Lebens selbst wächst" (Simmel). In diesem Sinne ist auch Faust die ganz und gar tragische Persönlichkeit. Als Weltenstürmer beginnt er, um der Erde Lust und Weh zu erfahren. Und er ist „nur durch die Welt gerannt", um ihre Höhen und Tiefen zu erleben und um sie zur schöpferischen Tat zu gestalten, bis über dies immanente Menschentum der Spruch gefällt wird, daß zugleich in dieser Welt und in diesem Leben die Kräfte mit eingeschlossen sind, die eine Sinndeutung, Erklärung, Erlösung, Rechtfertigung aus einer, jenseits ihres Ganzen, gelegenen Region nötig machen. Auch hier bricht wieder die Erkenntnis durch, die nicht immer von Literarhistorikern beachtet ist, daß das Künstlertum nicht die letzte alles ausfüllende Schicht bei Goethe ist, daß tiefer noch und völlig selbständig um eigene letzte Fragen zentriert die Schicht sittlich-religiösen Menschentums ruht — die Quelle wohl, aus der wahres Künstlertum sich speist, im übrigen jedoch ureigene Problematik aufwühlend und nie zu Ende kommend.

Jeder, der noch den Tönen des Vermächtnisses Faustens lauschend sich nun plötzlich von den geweihten Rhythmen der Engel und Heiligen umwogt fühlt, wird das Gefühl des Uebergangs von einer Welt zu einer „ganz anderen" in sich erleben mit dem Bewußtsein, daß dieser Uebergang über einen Abgrund führt. Eben noch das Bekenntnis in der Reue über eine begangene letzte Schuld, die Formulierung stärksten Lebensrealismus, die radikale Bejahung der Welt im Hinblick auf ihre sinnlichen Genüsse und auf die sie umgestaltende schöpferische Tat, der verheißungsvolle Ausblick auf die Erfüllung letzter höchster Wünsche und seine plötzliche Verdunkelung durch die überraschend hereinbrechenden dunklen Schatten des Todes — dann nur Töne des Friedens, der allerbarmenden Liebe, der Gnade, des Aufstiegs, des Lichts. Zum letztenmal kontrastiert hier die Welt des Jenseits zu der Welt des Diesseits in höchster Symbolik. Wie hatte Faust doch sein Leben durchge-

stürmt? Er hatte die Wahrheit gesucht, aber sie war ihm wie ein Gespenst in die Unendlichkeit zerflattert. Er hatte Ruhe und Frieden im Genuß gesucht und ein jed' Gelüst bei den Haaren ergriffen. Nicht einmal eine Menschenseele war ihm bei diesem Suchen heilig gewesen. Bis er mit Grauen die Abgründigkeit auch dieses Weges erfahren hatte, beladen mit Schuld, niedergebeugt wie eine Kreatur. Dann hatte er Erlösung gesucht in der Schönheit der Natur, in der Schönheit der Welt überhaupt. Aber auch sie war ihm unter den Händen in weite Fernen entflohen. Erblindet war er auf das eigene Innere zurückgeworfen, und aus diesem Innern hatte sich nun als letztes höchstes Ideal die Tat gestaltet, in der das eigene Ich sich opfert in schöpferischer Arbeit an den Brüdern. Beim Ausblick auf dies unbedingte Gesetz, das seinem Leben vielleicht wirklich die feste, ihm entsprechende Form gegeben hätte, war er gestorben. Goethe selbst hat davor gewarnt, „ein so reiches, buntes und so höchst mannigfaltiges Leben nur auf die magere Schnur einer einzigen durchgehenden Idee" zu reihen (Eckermann, III 122). So wäre es auch verfehlt, wenn man dies Leben einer christlichen Idee — wenn man so sagen darf — unterordnen wollte. Unnütz ist es auch, in diesem Leben hin und wieder christliche Züge aufweisen zu wollen. Ein Leben kann immer nur als Ganzes gesehen werden. Und als Ganzes betrachtet ist das Weltgefühl des faustischen Lebens immanent-panentheistisch gerichtet und erteilt von dieser Richtung aus den Begriffen von Schuld, Glauben, Leben, Seele seine besonderen Akzente, die seinem Bild eine, von der urchristlichen abweichende, anders akzentuierte Färbung geben. Doch hat Goethe selbst im Schluß von Faust II gezeigt, daß auch dieses Menschentum seine letzte Weihe erst durch die Gnade des christlichen Gottes findet, daß er ohne diese Quelle Bruchstück bleibt. Er hat gezeigt, daß diesem Menschentum auch im letzten Grunde und zu seiner letzten Vollendung Diesseits und Jenseits sich zueinander verhalten wie Systole und Diastole. Hat man daher von einem „faustischen Christentum" [1]) gesprochen, so fordert diese Formulierung

1) Bornhausen, Faustisches Christentum, 1925. In dieser Schrift steckt ein ganzes Kulturprogramm. Sie bedarf aber der weiteren historischen Fun-

eine gewisse Vorsicht in ihrer Anwendung. Sie darf nicht als schlichte Synthese von faustischem Leben und Christentum verstanden werden. In der von Goethe gestalteten Tragödie Faust wird das faustische Leben nur nachträglich von der christlichen Idee des allerbarmenden Vater-Gottes durchleuchtet und geweiht. Goethe zeigt nur, daß dieses so gewachsene Menschentum der christlichen Botschaft als zu seiner Rechtfertigung und Erlösung bedarf. Faustisches Christentum bedeutet also keinen historischen Sachverhalt, sondern eine Forderung, ich möchte sagen die Forderung des modernen Menschen. Diese Forderung lautet: faustisches Leben völlig aus der Idee des christlichen Wesens zu gestalten, so zu gestalten, daß beide geistigen Elemente eine schöpferische Synthese bilden, deren Struktur der Linie jenes polaren Rhythmus folgt, den wir als die Grundbewegung des Goetheschen Lebens festgestellt haben. So etwa wie er es — wenn auch nur aus der Ferne andeutend — in den sonnensprühenden Strophen des Verses gestaltet hat:

Auf denn, nicht träge denn,
Strebend und hoffend hinan!
Weit, hoch, herrlich der Blick
Rings ins Leben hinein.

---

dierung und systematischen Ausführung. Vgl. weiter Obenauer, Der faustische Mensch, 1922, 232 ff.

Kritische Berichte.

Systematisches aus der historischen Theologie.

Von

D. Theophil Steinmann in Herrnhut.

Wilh. Weber, Christusmystik. Eine religionspsychologische Darstellung der Paulinischen Christusfrömmigkeit. Leipzig, Hinrichs 1924. 129 S. M. 8.—. — K. L. Schmidt, Die Stellung des Apostels Paulus im Urchristentum. Gießen, Töpelmann 1924. M. 1.—. (Vorträge der theol. Konferenz zu Gießen.) — Erw. Wißmann, Das Verhältnis der ΠΙΣΤΙΣ und Christusfrömmigkeit bei Paulus. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht 1926. 120 S. M. 6.60. — G. Bertram, Die Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus und der Glaube an seine Auferstehung. Tübingen, Mohr 1927. 31 S. M. 1.80. — K. L. Schmidt, Die Kirche des Urchristentums. Eine lexikographische und biblisch-theologische Studie. Ebd. 1927. 60 S. M. 3.30. (Beides Sonderdrucke aus der Festgabe für Adolf Deißmann). — Edg. Salin, Civitas Dei. Tübingen, Mohr 1926. 245 S. geh. M. 9.—, geb. M. 12.—. — P. Brunner, Vom Glauben bei Calvin. Dargestellt auf Grund der Institutio, des Catechismus Genev. und unter Heranziehung exeg. und homil. Schriften. Tübingen, Mohr 1925. 162 S. geh. M. 5.40, geb. M. 7.—. — H. H. Wendt, Die Augsburgische Konfession im deutschen und lat. Text mit Erklärung des Inhaltes und Beifügung der Hauptquellen. Halle, Buchhandlung des Waisenhauses 1927. 156 S. — F. Kattenbusch, Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher. Fünfte weiter neugest. Aufl. d. Schrift „Von Schleiermacher zu Ritschl". Gießen, Töpelmann 1926. 160 S., geh. M. 5.—, geb. M. 6.50. — H. Duhm, Der Verkehr Gottes mit den Menschen im Alten Testament. Tübingen, Mohr 1926. 218 S. M. 8.40.

Jahrzehntelang hat die spezifisch-geschichtswissenschaftliche Einstellung die theologische Arbeit beherrscht. Das hat sich geändert; auch in der historischen Theologie gewinnt unmittelbare Einstellung auf Gegenwartsfragen und systematisches Interesse richtungweisende Bedeutung, bis zum betonten Protest gegen eine falsche Historisierung des theologischen Denkens. Die

innerliche Fernrückung dessen, was uns doch vielmehr grade innerlich nahe gebracht werden sollte, möchte man wieder überwinden. In besonderer Weise gilt das von der Arbeit am Neutestamentlichen Schrifttum. Die „Einheit des Geistes im Urchristentum und der Kirche Christi bis heute" soll durch eine tiefer grabende Arbeit wiedergewonnen werden. So allein auch werde die theologische Wissenschaft die ihr notwendige „Personalunion" mit der christlichen Frömmigkeit wiederfinden (W. Weber S. III).

Einen Weg zu solcher über den historischen Empirismus hinausführender tiefer grabenden Arbeit will uns die religionspsychologische Methode Wobbermins zeigen. Nach dieser Methode arbeitet Wilh. Webers Untersuchung der Paulinischen Christusfrömmigkeit. Nicht als ob die „genetische Analyse" und die „empirisch-psychologische Forschung" vornehm ignoriert werden sollten. Vielmehr „ohne ‚leibliches' Verständnis kein ‚geistliches'" (16). Nur hält sich die „rein historische" Auffassung allzusehr lediglich an die äußere Schicht der unmittelbar gegebenen „Ausdrucks- und Vorstellungsformen" (106), und ihr „genetisches Verständnis" erklärt lediglich die äußere Erscheinungsform des geschichtlich Gegebenen. Zum „Wesensverständnis", das allein in innerer Berührung über jene Fernrückungen hinausführt, gelangen wir allein durch das vom eigenen inneren Erleben ausgehende intuitive Erfassen des religiösen Grundmotivs im religionspsychologischen Zirkel.

Dies Verfahren setzt voraus, daß hinter der bunten Oberfläche des gedankenmäßigen Ausdrucks der religiösen Ueberzeugung, auf welcher uns allerlei zeitgeschichtlich bereitliegendes Vorstellungsgut entgegentritt — aber nun eben auch in eigenartiger Sinnprägung, die nur von dem tiefsten Zentrum des Grunderlebnisses aus recht verstanden werden kann, — eine originale Erlebniseinheit liegt, auf deren innerliche Erfassung alles ankommt. Die religionspsychologische Intuition nimmt ihren Standort von vorneherein in diesem Zentrum. Aber greifen die geschichtlichen Bedingtheiten nicht am Ende um vieles tiefer, als hier vorausgesetzt wird? Wenn aber, dann wird unsicher, ob im Zentrum auch der eigenartigsten und selbständigsten Gestaltung religiösen Lebens eine solche intuitiv erfaßbare strenge Einheitlichkeit ohne weiteres vorausgesetzt werden kann.

Jedenfalls doch lassen sich, was Paulus betrifft, die Erwägungen nicht so ohne weiteres beiseite schieben, die K. L. Schmidt in seiner kurzen Studie „Die Stellung des Apostels Paulus im Urchristentum" anstellt. Hier wird grade hervorgehoben, wie die „Vieldeutigkeit der Betrachtung" des Apostels „deutlich darauf schließen lasse", daß wir in Paulus „eine komplexe Erscheinung" zu erkennen haben (6); und es scheint ihm „sichergestellt":

„Paulus ist aus dem auch seinerseits eine komplexe Erscheinung darstellenden hellenistischen Nährboden hervorgegangen" (8), d. h. aber: er wurzelt hier wirklich als „Exponent einer Gemeinschaft, die hinter ihm steht" (7). Dann aber wäre jene Voraussetzung der intuitiven Wesensschau ihm gegenüber eine petitio principii. Er könnte sehr wohl schon in der Art seines religiösen Grunderlebnisses — wenn ein solcher strenger Singular dann wirklich erlaubt ist — von dort her zum mindesten sehr stark mitbestimmt sein. Und erst recht wäre ein Versuch, alle entscheidenden Charakterzüge seiner uns bekannten religiösen Position unmittelbar von jenem einheitlichen Erlebniszentrum aus zu deduzieren, ein recht problematisches Unternehmen.

Für Weber ist die Damaskusschauung des Apostels jener lebendige Zentralpunkt, von dem aus sich alles weitere ganz eigentlich ergibt. Wieviel aber wissen wir grade davon wirklich mit einiger Sicherheit? Je weniger wir aber wissen, um so mehr Spielraum ist für Kombinationen. Und wo diese einsetzen, stehen wir sofort in der Gefahr einer unwillkürlichen „Modernisierung", und das um so mehr, je mehr wir uns genötigt sehen, vom eigenen Erleben aus zu kombinieren[1]).

Eine komplexe Erscheinung ist die Frömmigkeit des Paulus auch für Wißmann und zwar eben auf Grund ihrer Wurzelung in allgemeineren Zusammenhängen. Anstatt das Ganze dieser Frömmigkeit in einheitlicher Wesensschau zu konstruieren, bemüht er sich vielmehr um eine klare Auseinanderlegung zweier charakteristischer Linien, die gewiß im Apostel zu einer Lebenseinheit verbunden, doch deutlich als „zwei Frömmigkeitswelten und zwei durchaus verschiedene Lebenseinstellungen" (115) auseinandergehalten werden müssen. Auf der einen Seite die πίστις als Glaube an den Inhalt der christlichen Verkündigung — „dogmatischer Glaube". Dieser Glaube hat es mit Gottes vergangener Heilstat zu tun, ist Fürwahrhalten der von ihr Kunde gebenden Botschaft und Ausdruck des Verhältnisses zu Gott. Hier geht es um die Frage der Heilsgewißheit und der Gerechtigkeit vor Gott. Hiermit steht Paulus im Zusammenhang des Sprachgebrauchs und der Denkweise der „Missionspropaganda" nicht nur des jungen Christentums und Spätjudentums, sondern „aller Religionen jener Zeit" mit ihrer jeweiligen Heilsbotschaft (46), im besondern auch der „eschatologisch-juridischen Einstellung des Spätjudentums". Auf der andern Seite die spezifische Christusfrömmigkeit des Apostels. Hier geht es nicht um das Verhältnis zur Heilsbotschaft und um die gehorsame Unterordnung unter die souveräne Heilsveranstaltung Gottes, überhaupt nicht um das Verhältnis zu Gott,

1) W.s Verständnis der Mystik muß später in anderem Zusammenhang zur Sprache kommen.

wie bei der πίστις, sondern um das gegenwärtige Erleben des pneumatischen Kyrios Christos und seine unmittelbar beseligende Gemeinschaft. Auch Wißmann weist, wie Weber, auf die Bedeutung des Damaskuserlebnisses für diese Christusfrömmigkeit des Paulus hin. Er stellt aber nicht alles auf dieses eine Bekehrungserlebnis. Bedeutsamer ist ihm das kultische Erleben des gegenwärtigen pneumatischen Christus, womit hier die Brücke hinübergeschlagen ist zu der zeitgenössischen Mysterienreligion.

Wißmanns Resultate mögen, besonders in manchen Einzelheiten, der Berichtigung bedürfen [1]). Mit seinem Versuch einer „genetischen Analyse" der komplexen Erscheinung der paulinischen Frömmigkeit dürfte er aber doch wohl auf methodisch sicherem Wege gehen als Weber mit seiner intuitiven Einheitsschau.

Von nicht unbeträchtlicher dogmatischer Tragweite sind die überlieferungsgeschichtlichen Ergebnisse der formgeschichtlichen Untersuchung G. Bertrams „Die Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus und der Glaube an seine Auferstehung". Daß der Historiker uns hier nicht weiter zu führen vermag als zum Aufweis bestimmter geschichtlich vorhanden gewesener Glaubensüberlieferungen, wird gleich im Anfang gebührend hervorgehoben. Das Resultat seiner Untersuchungen faßt B. dahin zusammen, „daß unter den Vorstellungen, die sich die älteste Gemeinde über den Eingang Jesu in die himmlische Herrlichkeit machte, neben der Auferweckung oder Auferstehung und Himmelfahrt vom Grabe aus oder nach einem kürzeren oder längeren Zeitraum in bestimmten Ueberlieferungsgeschichten" — besonders hervortretend im Petrusevgl., bei Paulus, im Johannesevangelium und im Hebräer — „die Vorstellung von der Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus eine bedeutsame Stelle eingenommen hat". Sie ist der unmittelbare Ausdruck des Glaubens an den Gekreuzigten als an den Erhöhten und steht im Zusammenhang der eschatologischen Erwartung. Die andre Vorstellung beurteilt B. als sekundär. Sie bedeutet überdem, während der „Terminus der Erhöhung übergeschichtlich ist", „eine Hineinziehung des Uebergeschichtlichen in zeiträumliche Vorstellungen". Ihre Zurückdrängung hat ihre Ursache an dem Zurücktreten der eschatologischen Vorstellungen hinter der Vorstellung von der Gegenwart des Herrn im Kultus, sowie daran, daß „die Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus dem Bedürfnis des Christen nach einem festen und klaren Glaubenszeugnis nicht genügte"; überdem schien diese Vorstellung ketzerische, d. h. doketische Gedanken zu stützen. So stehen

1) Vgl. z. B. Wilh. Michaelis, Rechtfertigung und Glauben bei Paulus. Tübingen, Mohr 1927. 23 S. M. 1.50 (Sonderdruck aus der Festgabe für Adolf Deißmann).

also im Urchristentum „nebeneinander verschiedene Anschauungs- und Ausdrucksformen, die alle dem Glauben an den Erhöhten entspringen". Mit diesem ihrem Resultat aber führt uns die historische Untersuchung „hinter diese Darstellungsformen zurück und stellt, wie alle kritische Wissenschaft, uns vor die Frage des Glaubens". Jedenfalls liegt in der Konsequenz dieser Ergebnisse, wofern sie als zutreffend anerkannt werden müssen, die Nötigung zu einer starken Umstruktur der geläufigen soteriologischen und christologischen Gedankenbildungen.

Auch Salin will uns nicht bloße historische Vergangenheitsforschung geben, sondern geschichtliche Besinnung und Ideenerfassung für Lage und Aufgabe der Gegenwart. Die scharf umrissenen Bilder sowohl der Ideengestaltung und Lebensorganisation wie auch der richtungweisenden Persönlichkeiten in dem von ihm behandelten Zeitabschnitt sind ihm nicht der eigentliche Zweck seiner Darstellung. Es handelt sich ihm vielmehr um die Lösung der „Schicksalsfrage aller zuerst im Geist gebildeten Reiche", einer Frage, die grade jetzt wieder aktuell ist: „Wie wird das Reich Gottes, wie wird ein geistiges Reich irdisch-politische Wirklichkeit?" Von hier aus interessiert ihn die christliche Lösung dieser Frage, wie sie sich „im Werden, in der Ausbreitung und in den Formen des katholischen Gemeinschaftsgeistes" geschichtlich vollzogen hat. Und bei dieser Untersuchung geht er nicht — um mit dem katholischen Theologen Schell zu reden — die Wege der anorganischen historischen Empirie, sondern der organischen Geschichtsbetrachtung. Wohl handele es sich bei jenem Werden nicht um eine einlinige Entwicklung, sondern um die „verschlungene Entwickelung und farbige Entfaltung", aber eben doch Entfaltung eines „lebendigen Gebildes", die als solche so verläuft, daß das tatsächliche geschichtlich Gewordene nicht einen Abfall vom Gründer bedeutet, sondern vielmehr „die Gebilde-Form seines Lebens, die Reich-Wirkung seines Wortes" darstellt. Es ist „Christi eigene Lehre", die in Augustins Civitas Dei — in der Darstellung des Ideengehaltes dieses Buches münden S.s Darlegungen — abschließend „politische Gestalt gewinnt", um dann ein anderes Jahrtausend auf dieser Grundlage danach zu trachten, als das christliche Reich sich in der Wirklichkeit darzustellen.

Die charakteristische Hauptlinie des Buches liegt in dem Versuch, nachzuweisen, daß der Ansatz im Reichgotteswirken des Erlösers über die Urgemeinde und Paulus in der Ausgestaltung eben des katholischen Gemeinschaftsgeistes und der katholischen Kirchenform seine sinngemäße Entfaltung und Ausgestaltung finde. Am Anfang der Darlegungen steht der Kirche-gründende Christus, wohl nicht ohne weiteres als der göttlich-bewußte

Stifter dessen, was sich hernach grade auch in der Richtung einer institutionellen Heilsanstalt von hierarchisch-theokratischem Zuschnitt herausbildete; wohl aber mit seiner Berufung der Schüler und Jünger „unter bewußter Hintansetzung der alten sozialen Ordnung der Familie" als der bewußte Begründer einer neuen und neugearteten Gemeinschaft, der tatsächlichen „Zelle künftigen" entsprechend neugearteten „staatlichen Lebens", der Keimzelle der katholischen Kirche. Den gewünschten organischen Wachstumszusammenhang haben wir hier in der Tat nur, wenn die Gründung einer solchen neuen und neuartigen irdischen Gemeinschaftsorganisation wirklich in der Hauptwirkungslinie dessen lag, der das baldige Kommen des Gottesreichs durch Gottes Allmachtstat vom Himmel her erwartete. Nach K. S. Schmidts Darlegungen dagegen handelt es sich bei dieser „sog. Kirchenstiftung" vielmehr um die „von Jesus aus dem Volke ausgesonderte und weiter auszusondernde Bekennergemeinde", der als dem „Rest und Kern des Gottesvolks" die βασιλεία τοῦ θεοῦ zugedacht ist.

Gleichfalls mit Recht betont K. L. Schmidt, daß man „von allerlei Verfassungsdingen", die dann die älteste Kirche „als eine konkrete Versammlung von Menschen ausgebildet hat", „nicht zu viel Wesens machen dürfe". Es waren das einfach „selbstverständliche Dinge". Im besonderen dem Paulus, der für Salin auch auf der graden Entfaltungslinie vom Erlöser zur katholischen Kirche liegt, ist es grade nicht „auf die rechtlich sich auswirkenden Institutionen angekommen, sondern auf die Verkündigung des Herrn". „Erst als diese selbstverständlichen Dinge unter den Gesichtspunkt des jus divinum gestellt worden sind", ist der Katholizismus geworden und zwar als eine vom Urchristentum „in seiner Gesamthaltung" eben damit grade „abweichende" Erscheinung. Im besonderen ist „abwegig", daß die Presbyter und Bischöfe „theokratisch-hierarchisch betont, überbetont wurden" [1]). Die besondere Hervorhebung des Petrus hat mit diesem für das katholische Kirchentum Entscheidenden nichts zu tun.

Von besonderer Wichtigkeit für die von ihm gesuchte Bruchlosigkeit der Entwickelung ist bei Salin die These, daß Jesus jener von ihm gestifteten Gemeinschaft unmittelbar selbst im Abendmahl „die Kraft und die Dauer des Mysteriums gegeben hat". „Noch heute vermeint man den Schauer zu verspüren, der unter den Jüngern sich verbreitete" — wohlgemerkt: damals beim Abschiedsmahl mit den jüdischen Fischern aus Galiläa —, „als in dieser ... in allen Mysterien heimischen Zeit vor wenigen Auserlesenen sichtbar und schmeckbar das neue Mysterium, das Mysterium des neuen Aion ge-

1) Vgl. auch die Ausführungen H. H. Wendts zu Artikel VII der Augustana S. 41 ff.

stiftet ward. Während eines Mahles ... vollzieht sich das Wunder: mit seinen Jüngern schließt der Herr" — NB. Ist er ihnen denn schon damals der Kyrios des Auferstehungsglaubens? — „den engsten Bund, ihnen gibt er in Brot und Wein seinen Leib und Blut; die Jünger kosten es (NB.), und mit dem Herrn eint sie nun die süßeste und schmerzlichste communio, eint sie die Gemeinschaft von Leib und Geist, von Materie und Sinn". Ist das wirklich eine geschichtlich zutreffende Beschreibung dessen, was Jesus bei jenem Abschiedsmahl gewollt und was jene jüdisch-frommen Galiläer dabei erlebt haben? Stehen wir hier nicht in Gefahr, daß Geschichtskonstruktion und Ideendichtung wieder gefährden, was wir durch die Jahrzehnte sachlich nüchterner Forschung gewonnen haben sollten?

Salin meint, die „innere Fremdheit", mit der, wie die letzten Römer, so auch die protestantischen Nationen dem irdischen Gottesstaat der Kirche, wie Augustin ihn gezeichnet, gegenüberstehen, habe ihre Ursache daran, daß dieser Gottesstaat so ganz und gar anders gebildet ist als „aller römische Polis- und aller moderne Nationalstaat". Nun sind es aber doch sicher nicht nur die protestantischen Nationen mit ihren Nationalstaaten, die sich so verhalten; es sind vielmehr grade die protestantischen Christen, die diese Form der „Weltwerdung" des geistigen Reiches als allzu sehr ganz eigentliche „Welt"werdung ablehnen. Die „metalogische Vereinigung von Jenseits und Diesseits", wie sie hier vollzogen wird, arbeitet ihnen mit allzu derben Linien und führt darum — trotz allen besseren Wissens und Wollens bei Augustin selbst — zu einer Verdiesseitigung des Jenseitigen und Vermenschlichung des Göttlichen, in deren wirklicher Konsequenz dieses Kirchentum sich vom Geiste Jesu Christi tatsächlich bedenklich entfernt hat. Nicht eine „Hierarchie von Menschen", sondern ein „Volk Gottes": mit diesem Protest gegen die katholische Kirchenform — darin müssen wir doch wohl K. L. Schmidt zustimmen — hat der Protestantismus zu Recht „den Protest des Paulus" nicht nur gegen einen durch Jakobus drohenden Kalifat, sondern auch „gegen Petrus und die Urgemeinde" wieder aufgenommen. Darum ist es nicht von Augustins Civitas Dei, sondern von Schleiermacher her, daß wir die „metalogische Vereinigung von Jenseits und Diesseits" weiter durchzudenken haben werden.

Um einen Beitrag zur systematischen Besinnung geht es auch Peter Brunner. Er ist überzeugt, daß uns aus dem „Nach-Denken" der Gedanken Calvins solche Klärung erwachsen wird. Sein eigener Beitrag hierzu will sein, dieses „klärende Gespräch" „einzuleiten", indem er uns eine systematische Darstellung des Glaubens bei Calvin gibt. Was er uns tatsächlich gibt, ist eine Sinndeutung einer wegweisenden Größe der Ver-

gangenheit von einer bestimmt gearteten Gegenwartseinstellung aus; seine historisch-systematische Darstellung steht unter dem Einfluß der modernen Theologie der Krisis. Solche Art Sinndeutung führt leicht zu mehr oder weniger starken Umzeichnungen. So auch hier in dem außerordentlich starken Hervortreten der Linie des Paradoxen, des Momentes der Spannung und Unruhe. In Wirklichkeit besteht doch ein Unterschied zwischen der Gedankenschroffheit des scharf zugespitzten calvinischen Denkens und der so sehr bewußten dialektischen Romantik der Modernen. Bei Calvin steht das alles auf der sicheren Grundlage einer unerschütterten Selbstverständlichkeit des Gottes-, Offenbarungs- und Schriftglaubens; den Modernen fehlt grade diese Selbstverständlichkeit. Damit tritt bei ihnen etwas Forciertes an die Stelle der ruhigen und wirklich nur sachlichen Paradoxiefreudigkeit Calvins. Was bei Calvin gegebene Voraussetzung ist, soll hier aus einem Zermürbungsprozeß des dialektischen Denkens herausgepreßt werden; und darum ist auch der „Sprung" und das „Wagnis" hier eine andre Sache als dort. Bei Calvin ist der Grundton die große sichere Ruhe: hier grade nicht.

Und hiermit nun sehen wir uns unmittelbar vor die Frage gestellt, die der Absicht dieser Calvindarstellung gemäß für die Auseinandersetzung mit ihr die entscheidende Richtung weist: Ist an diesem Punkte bei Calvin für die theologische und religiöse Lage der Gegenwart die Antwort gegeben? — Nach Brunner ist das „die Schwäche und Not" unserer Zeit, daß uns „unter unsern v i e l e n Wahrheiten die e i n e Wahrheit verloren gegangen" ist. Calvin besaß sie — bei allem darüber schwebenden Geheimnis des Unerfaßlichen — als eine einfache Gegebenheit von Gott her mit aller Ausschließlichkeit und auch Intoleranz einer so gegebenen absoluten Wahrheit. Gewiß. Nur eben: er besaß sie so lediglich unter der Voraussetzung jener für ihn bestehenden, und zwar dreifachen Selbstverständlichkeit: Gottes; der bestimmt gearteten Heilsveranstaltung; und der sicheren Kunde davon in Wort und Schrift. Die Auflösung dieser dreifachen Selbstverständlichkeit bezeichnet aber grade die Problemlage der Gegenwart. Wir sehen die Situation Calvins doch sicher nicht richtig, wenn wir seine gesamte Wahrheitsgewißheit auf die These vom testimonium spiritus sancti internum stellen. Für uns aber müßte, da jene Selbstverständlichkeiten nicht einfach wiederherstellbar sind, entweder a l l e s auf eine solche übernatürliche Gewißheitsthese hinauslaufen; oder wir müssen einen sehr gewagten Kultus des Wagnisses treiben, beides Versuche, eine unweigerlich zum Problem gewordene Absolutheit gewaltsam wieder zu gewinnen.

Was wir in unserer Lage bedürfen — als Ersatz für die Selbstverständlichkeitsvoraussetzungen, die das reformatorische Zeitalter noch besaß —

ist eine neue Durchdenkung des Offenbarwerdens Gottes. Dahin aber verbaut uns Calvin grade den Weg, indem er, abgesehen von der Christus- und Schriftoffenbarung, Gott und das Menschentum in schroffem Dualismus gänzlich auseinanderreißt. Nun bleibt nur die positive Offenbarung, und diese muß dann in unserer Lage das Unmögliche leisten, nicht nur unter Voraussetzung vorhandener Gottesgewißheit uns zu Gott in das rechte Verhältnis zu bringen, sondern unsere gesamte Gottesgewißheit zu tragen.

Wendts Buch will im Blick auf das Jubeljahr 1930 Geistlichen und Lehrern Anleitung geben sowohl zum geschichtlichen wie zum wertenden Verständnis der Augsburgischen Konfession. Zu dem Zweck gibt er einführende Darlegungen über die Aufgabe des geschichtlichen Verständnisses, über die Entstehung und den Text des Bekenntnisses; auf das Ganze sich beziehende Bemerkungen über den Mangel eines besonderen Artikels von der maßgebenden Autorität für die christliche Glaubenslehre in der Augustana — infolgedessen fehlen dort auch Aussagen darüber, „worauf sich nach evangelischer Anschauung die einzigartige Offenbarungsbedeutung der Hl. Schrift gründet und in welcher Weise und inwieweit die göttlichen Offenbarungselemente in ihr mit Elementen beschränkter menschlicher Erkenntnis verbunden sind" (17), und damit zugleich Richtlinien „zur Auseinandersetzung des reformatorischen Schriftprinzips" mit der im wesentlichen einfach übernommenen „alten Inspirationslehre und mit der freien Schriftforschung" (18)[1] —; den deutschen und den lateinischen Text des Bekenntnisses nebeneinandergerückt, nicht in der Gestalt des Konkordienbuches, sondern in der ursprünglichen Gestalt, im wesentlichen nach der Textausgabe von Tschackert; jedem einzelnen Artikel fügt er eine sowohl historische als dogmatisch abwertende Erläuterung hinzu[2], die auf andere Zeugnisse der reformatorischen Frömmigkeit, besonders auch auf Melanchthons Apologie, reichlich Bezug nehmen. Als Beilage sind hinzugefügt die Schwabacher, Marburger und Torgauer Artikel.

Indem Wendt die Augustana so in ihre geschichtlichen Zusammenhänge hineinstellt, eignet sich sein Buch in der Tat vortrefflich dazu, die Augustana seinen Lesern geschichtlich lebendig zu machen. Die Beihilfen,

1) Zum historischen Verständnis dieses Mangels hätte vielleicht wohl einiges mehr gesagt werden können.

2) Schade, daß die Erläuterungen zu den Artikeln über die abusus mutati so kurz gehalten sind. Grade hier wäre durch eine zusammenfassende Heraushebung der tiefsten Zusammenhänge reformatorischer Frömmigkeit, wie sie hier überall bestimmend dahinter stehen, am Schluß des ganzen Abschnittes gewiß manchem Leser gedient gewesen.

welche es zu ihrem abwertenden Verständnis gibt, stehen, wie das nicht anders sein kann, unter der dogmatischen Einstellung des Verfassers und werden darum für manchen Leser auch ihrerseits wieder Gegenstand der bewertenden Auseinandersetzung sein müssen. Anders als in solcher Gestalt läßt sich nun aber einmal solche Handreichung nicht tun.

Einen besonderen Exkurs über die menschliche Willensfreiheit im Verhältnis zur göttlichen Gnade gibt W. zu Artikel XVIII (Vom freien Willen), zur Auseinandersetzung der dort ausgesprochenen Ansicht „mit berechtigten ethischen und religiösen Bedenken" (71). Danach ist der „Wahrheitskern" des hier behaupteten „Unfreiseins ‚des natürlichen Menschen' zum Guten und des Freiseins des mit Gott in Gemeinschaft stehenden und durch Gottes Gnade mit göttlicher Geisteskraft erfüllten Menschen" dieses, daß sich dem christlichen Glauben „das wunderbare sittliche Freiheitsvermögen" des Menschen, ohne das „ein ungelöstes Rätsel", „als ein Besitz überweltlichen göttlichen Geisteslebens im menschlichen Geiste, als ein Erweis nicht verdienter, sondern rein zuvorkommend und vergebend geschenkter Gnade Gottes" darstellt. Dagegen der jenem Artikel zugrunde liegenden Voraussetzung, daß „die durch Gottes Gnade gewirkte Freiheit zum Gutwollen" „als ein Besitz nur der durch die Taufe wiedergebornen Christen" vorhanden sei, müsse „sowohl vom ethischen wie auch vom christlichen Standpunkt aus" widersprochen werden (72). Wir müssen vielmehr auch mit Bezug auf die unleugbar vorhandene „ethische Veranlagung der Nichtchristen dasselbe religiöse Urteil fällen, d. h. auch in ihrem Vermögen zu positiver Erfüllung kategorischer Gewissensforderungen einen Besitz gnadenmäßig empfangener göttlicher Geisteskraft anerkennen" (73), resp. göttliche Berufung zur Gotteskindschaft. Der Unterschied liegt nicht sowohl in der „Fähigkeit oder Unfähigkeit" „zum wollenden Wählen des Guten", als vielmehr darin, daß „der Wille des ganz in weltlicher Bedingtheit und Beschränktheit stehenden Menschen zu keiner vollen Erfüllung unbedingt gestellter Gewissensforderungen und Gottesgebote kommen kann" (76). Das mag manchem schon als ein Minimum dessen erscheinen, was von dem negativen Urteil der Reformatoren über den — ich sage lieber nicht „natürlichen", sondern „nichtchristlichen" Menschen abgestrichen werden kann. Mir dagegen kommt die Frage nicht zur Ruhe, ob damit wirklich schon genug gesagt sei, auch wenn wir „nichtchristlich" und „christlich" nicht lediglich im Sinne einer rein äußerlichen Kennzeichnung verstehen. Ist es denn wirklich so, daß die Grenzlinie zwischen voller und nichtvoller Erfüllung des Gotteswillens in der sittlichen Forderung in allen und durchweg mit der durch wirklichen christlichen Glauben gezogenen Scheidelinie zusammenfällt?

Meine Erfahrung mit den Menschen ist jedenfalls eine andere. Der Begriff des „natürlichen" Menschen ist am Ende so einfach nicht; und Gottes erneuernder Geist wirkt weiter, als kirchenchristliche Gewöhnung es glaubt zugestehen zu dürfen. Dann aber liegen hier noch mancherlei andre Fragen und Probleme am Wege, die nicht nur die reformatorischen Männer nicht gesehen haben.

Die für den christlichen Gottesglauben allein wirklich befriedigende Lösung des Problems der menschlichen Willensfreiheit liegt nach W. darin, daß wir die Allwirksamkeit Gottes „ganz bedingt" denken müssen „durch seine Liebe", die „ein Reich freier Gotteskinder" will, „bei denen die Willensart Gottes zu einer Sache ihres wirklich selbständigen Wollens wird" (77). „Die Wirklichkeit der uns anerschaffenen Selbständigkeit des Wollens", wie wir sie „in unserm ethischen Selbstbewußtsein und Selbstverantwortlichkeitsgefühl erleben", haben wir nicht wegzuleugnen; sollen sie vielmehr „verstehen aus ihrer Beziehung auf jenen höchsten Liebeszweck Gottes", mag uns dabei „unbegreifbar" bleiben — ebenso unbegreifbar, „wie alles übrige schöpferische Wirken Gottes" —, „wie Gott seinen Geschöpfen eine Selbständigkeit ihres Willens geben kann" (77). So beachtlich diese auch sonst geäußerten Gedanken sein mögen, es scheint mir mit ihnen doch nicht das Letzte zu diesem Probleme gesagt. Gewiß ergibt sich von hier aus, daß wir die Willensfreiheit als „Fähigkeit zu selbständiger Wahl zwischen Gutem und Bösen" dann als „ein gutes Geschenk der ewigen Vaterliebe Gottes" ansehen können. Erscheint uns aber nicht doch als das Größere jenes wie selbstverständliche Sein und Leben im Willen Gottes, wie wir es in der ewigen Welt, bei den „Engeln im Himmel", als vorhanden glauben? Und dann das auf uns gelegte Wählenmüssen anstatt im Sinne eines ethischen Idealismus als die Würde unseres Menschentums vielmehr als sein Problem, zu dem eine befriedigende theoretische Lösung zu finden — in dieser Richtung liegen doch letztlich auch W.s Ausführungen — uns versagt ist? In diesen Zusammenhang gehört auch, was ich zu W.s Auseinandersetzung zu den reformatorischen Lehren von der concupiscentia zu bemerken habe. Sicherlich ist die concupiscentia nicht „selbst gleich als die angeborne Grundsünde zu beurteilen" (30). Aber: „Ohne solche Anläße zum sittlichen inneren Ringen mit der Versuchung gäbe es keine Entwicklung zum autonomen sittlichen Charakter" (30) — dieser Satz wird mir doch nicht genügend der ganzen schweren Problematik dessen gerecht, daß wir Menschen in den Dualismus von „Fleisch" und „Geist", wie überhaupt unter das schwere Gesetz des Werdenmüssens gestellt sind.

Das Buch von Kattenbusch hat schon nach zwei Jahren eine

neue Auflage erlebt. Z. T. verdankt es diese günstige Aufnahme wohl dem Umstand, daß hier in kurzen Zügen eine zusammenhängende Gesamtübersicht der Geschichte der protestantischen Theologie von Schleiermacher bis zur Gegenwart geboten wird. So gibt es manchem die erwünschte kurz zusammengefaßte geschichtliche Orientierung, die sich durch eigenes umfassenderes Studium zu erarbeiten ihm die Möglichkeit fehlt, und die er in solcher über die bloß gedächtnismäßige Aneignung hinausführenden, in den Gegenstand wirklich eindringenden Weise sonst so leicht nicht findet, besonders auch nicht als werdender Theologe in dem sonst so reichen Vorlesungsangebot. Die Hauptsache der Wirkung des Buches dürfte aber doch in demjenigen liegen, was hier aus historischer Rückschau für die gegenwärtige Theologie als Aufgabe und Forderung herauszustellen versucht wird. Und hier liegt auch das eigentliche Interesse des Verfassers.

Ich beschränke mich in diesem Bericht auf die historisch-systematischen Darlegungen und Auseinandersetzungen [1]). Da heben sich uns als die Hauptpunkte der Darstellung und Auseinandersetzung heraus Schleiermacher, Ritschl und die Theologie der Krisis. Das Thema der ersten Auflagen „Von Schleiermacher zu Ritschl" wird vornehmlich zu den bei der letztgenannten Theologengruppe liegenden Neuansätzen weitergesponnen. Was zwischen diesen und Ritschl und seine unmittelbare Schülergeneration — um einmal diesen zusammenfassenden Ausdruck zu verwenden — als vermeintliche Weiterführung über Ritschl hinaus dazwischen gekommen ist, vornehmlich Troeltsch, erscheint in der entscheidenden Hauptsache als ein abwegiges Wiederzurückgreifen auf Schleiermacher. Wohl urteilt K. über die drei theologischen Schulen der unmittelbar nachschleiermacherschen Zeit, die liberale, konfessionelle und Vermittlungstheologie, daß keine von ihnen „das aufzuarbeiten die Fähigkeit gehabt, was Schleiermacher als Erbe hinterlassen" (45). Seitdem aber hat sich, und zwar vornehmlich durch Ritschl und seine Auswirkungen, die Situation dahin verändert, daß jetzt „das geistige Erbe Schleiermachers in seinen Hauptstücken (theoretisch) wirklich voll *ausgenutzt* und in diesem guten Sinne ‚verbraucht,' zu erschöpfender wissenschaftlicher *Auswirkung* gelangt sei" (131). „So ist die Theologie an die Grenze dessen gelangt, was er Bleibendes gewähren konnte. Er würde in Zukunft mehr hemmen als fördern" (132).

In seinem Vorwort gibt K. dem Bewußtsein dessen Ausdruck, daß auch der wirkliche Fachmann „eben seinen persönlichen Sehwinkel hat". Eine so

1) Was K. in Anknüpfung daran an grundlegenden systematischen Gedanken entwickelt, findet in einer kurzen Anzeige seiner Studie „Das Unbedingte und der Unbegreifbare" seine besondere Berücksichtigung.

günstige Einstellung der Sehwinkel, von dem aus Ritschl und seine genuine Schule die Dinge betrachten, der dialektischen Theologie gegenüber bedeutet [1]), ebenso ungünstig ist diese Einstellung einer vollen Würdigung letzter Intentionen Schleiermachers. Um so beachtlicher ist, in wie weitgehendem Maße K. bei aller von ihm geübten (z. T. ganz zu Recht geübten) Kritik Schleiermacher doch zugleich gerecht zu werden vermag — darin (wie schon von Stephan hervorgehoben) das positive Gegenbeispiel zu Brunners Behandlung Schleiermachers! Indem K. die Sätze der Schleiermacherschen Theologie nicht isoliert für sich nimmt, sondern sie aus den geschichtlichen Zusammenhängen und der persönlichen religiösen Entwickelung des Mannes heraus in ihrer geschichtlich-persönlichen Lebendigkeit zu verstehen und zu deuten versucht, gelingt es ihm, durch das nicht immer glücklich Gesagte zu den eigentlichen Intentionen Schleiermachers hindurchzugreifen. So aber ist es doch allein, daß wir einer wegweisenden Persönlichkeit wirklich gerecht zu werden vermögen: nicht, indem wir — mit Brunner — lediglich das nicht voll gelungene Werk rezensieren, sondern indem wir danach fragen, worum der Mann bei seinem Werke wegweisend gerungen hat. Von hier aus vermag z. B. auch K. durch alle Mystik Schlm.s hindurchzusehen, daß er „das Frommsein wie eine ‚Begegnung' mit Gott (im Gefühl), nicht als ‚Einswerden' (gar Eins‚sein'!) mit ihm empfand" (41), womit dann freilich fraglich wird, wieweit wir hier einfach rundweg von Mystik reden dürfen, wie K. das unmittelbar vorher tut: „Mystiker, nicht ‚mehr', ist auch Schleiermacher" (40). War er das wirklich, wieso erklärt es sich dann, daß grade „der Schleiermacherianismus ein Träger des Theismus" wurde (40)? Auch der allzuraschen Anklage auf Psychologisierung der Religion, die aus Schlm.s Theorie vom schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl erhoben wird, kann man nicht folgen, wenn man mit K. zu beachten gibt, daß Schlm. das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl „nur als Erkenntnisgrund für Gott im Universum erachtet, Gott seinerseits als den Realgrund dieses ‚Gefühls' (Gott das ‚Woher' desselben)" (61). Ja K. sieht, wie es Schlm. tatsächlich um dasjenige geht — und zwar doch grade auch schon in den Reden —, was „alle echte, gar die wahre Religion" zur Voraussetzung hat: sie „weiß sich als gewirkt ... durch Erlebnis (Offenbarung), das an sich rein ‚tatsächlicher' Art ist". Wenn K. dem den Satz hinzufügt: „Dafür hat Schleiermacher in seiner

1) Es besteht hier in der Tat eine Verwandtschaft, wie das Stephan in seiner Auseinandersetzung mit Brunners und Ks. Schleiermacherbeurteilung im einzelnen weiter ausführt: Der neue Kampf um Schleiermacher. ZThK 1925 S. 212.

Zeit als erster wieder Verständnis" (24), so sagt er damit aber m. E. doch wieder nicht genug. Schlm. ist nicht nur — so K. — „der erste, der ‚die Religion' als solche als ein Problem hinstellte, für dieses gar in bewußter wissenschaftlicher Verselbständigung ... Interesse heischte" (61) — und zwar mit der Richtungweisung, daß dabei von einer Bemühung um Erfassung der wirklichen Religion der Ausgang zu nehmen ist [1]); er ist nicht minder der erste, der auch das andre große Problem der mit der Aufklärung einsetzenden Epoche des theologischen Denkens klar gesehen und erfaßt hat, das Problem eben der Offenbarung.

Wenn K. Schleiermacher ganz unter die Großen einer vergangenen Zeit stellt, deren wir wohl „in Ehrerbietung gedenken" (131), nicht aber fürderhin bei der eigenen Arbeit bedürfen, so hat das seine letzte Ursache darin, daß ihm die Zeit, innerhalb deren Schlm. steht, als eine abgeschlossene Episode erscheint. Er sieht nicht das Epochale der Wendung, die mit der Aufklärung einsetzt. Mit Recht ablehnend, daß die Wendung zum „Neuprotestantismus" (Troeltsch) — wie die Reformation oder gar noch über sie hinaus — in religiöser Hinsicht von epochemachender Bedeutung sei, übersieht er das Epochale jener Zeitenwende auf dem Gebiet der theologischen Problemstellungen. Nur daher wird es möglich, daß er auch für das theologische Denken unserer Zeit mit der einfachen Parole „Von Schleiermacher zurück zu Luther" das lösende Wort meint geben zu können. Darum auch die großen Hoffnungen im Blick auf die Theologie der Krisis, falls diese sich nur von Calvin zu Luther hinfinde, während jene Theologie — bei aller Bedeutung, die ihr als einem sehr eindrücklichen NB.! zukommt — im übrigen ihre besondere Signatur grade darin hat, daß sie sich den mit der Zeitenwende gestellten Problemen wieder zu entringen versucht.

1) Daß hierin Schl. noch heutzutage richtungweisend sei, ist Wobbermins durchaus berechtigte These. — Wobbermins erst nach Abschluß dieses Berichtes erschienene, neueste Veröffentlichung zu dem Streit um Schleiermacher — und zwar grade auch in Auseinandersetzung mit Kattenbusch — (Schleiermacher und Ritschl in ihrer Bedeutung für die heutige theologische Lage und Aufgabe. Tübingen, Mohr 1927. 44 S. M. 1,50) konnte nicht mehr berücksichtigt werden; auch fällt sie als eine ausgesprochen systematische Studie aus den Rahmen grade dieses Berichtes. Ich muß mich hier damit begnügen, meiner Zustimmung zu dieser klaren Herausarbeitung der noch immer wegweisenden Intentionen Schleiermachers Ausdruck zu geben. Das ist es, was wir gegenwärtig dringend nötig haben, wollen wir nicht mit unserer theologischen Arbeit unter dem Volldampf der prophetischen Theologie der Krisis schließlich doch auf ein totes Gleis geraten.

Das für das theologische Denken Epochale jener Zeitwende liegt in einem Doppelten [1]). Das eine ist, daß sich das theologische Denken aus der altprotestantischen Einschränkung auf die Umrahmungen einer in den Grundzügen feststehenden Heilslehre ein für allemal herausgeworfen und vor die Aufgabe einer ernsthaften inneren Fühlungnahme mit einer sich mächtig wandelnden geistigen Umwelt gestellt sieht. Und es war sicher nicht zufällig grade mit einem Zurückgreifen auf Schleiermacher verbunden, wenn nach Ritschls Zurückweichen an diesem Punkte der weitschauende Problematiker Troeltsch sich wieder auf diese Aufgabe einstellte. Gewiß liegt hier eine Gefahr am Wege, und der liberale Protestantismus ist ihr oft genug erlegen. Durchaus verständlich darum auch der neueste Versuch, dorthin einfach zurückzukehren, wo diese Gefahren noch nicht am Wege lagen, zu Luther bzw. Calvin, verständlich aber im ganzen der durch die Aufklärung eingeleiteten Epoche des theologischen Denkens als — hierin wenigstens — eine lediglich reaktionäre Episode, wie Ritschls ähnliches Zurückweichen an diesem Punkt. Denn jene Aufgabe besteht bis heute ungemindert weiter fort; und damit zugleich die andre, der „christlichen Gottbezogenheit in der Formensprache unserer Zeit" (Stephan a. a. O. S. 215) Ausdruck zu geben. Es gilt nur, ihre Inangriffnahme in der rechten Weise zu verbinden mit der ernstlichen „Richtung auf das Ursprüngliche im Christentum" (Stephan S. 208) und einem klaren Durchgreifenwollen durch allerlei geltende Ausgestaltung zum tiefsten Kern der Sache. Auch hierfür aber behält Schleiermacher noch heute richtungweisende Bedeutung, wohl nicht in allem und jedem seiner einzelnen Resultate, doch aber, wenn wir „von den bestimmten Lehren und Gedanken auf seine letzte Absicht gehen" (Stephan S. 208).

Vornehmlich aber bedeutet das Zeitalter der Aufklärung deshalb für das theologische Denken den Beginn einer Epoche, weil von da ab das einfache unmittelbare Realhaben des Inhaltes in voller Ungebrochenheit geltender Tradition vorbei ist, wenigstens überall dort, wo man mit voller Erschlossenheit dem geschichtlichen Wandel der Problemstellungen folgt. Anders natürlich, wo man jene Wendung als den Sündenfall der Vernunft ansieht. Dann freilich handelt es sich hierbei lediglich um eine Episode, deren Ende nicht früh genug herbeigeführt werden kann. Ist es dagegen an dem, daß hier wirkliche Probleme wie aller Religion so auch der christlichen in ihrer geschichtlichen Tatsächlichkeit — bis dahin nicht gesehen — zum Bewußtsein kommen,

1) Hinzugetreten sind dann in neuerer Zeit noch die besonderen Probleme des Historismus, aus denen wir trotz Ritschl, Kähler und Herrmann — die sie auch nach Kattenbusch z. T. nicht in voller Schärfe gesehen — noch nicht heraus sind.

dann besteht auch für uns noch die Aufgabe, für die altprotestantische Gewißheitsunmittelbarkeit auf Grund selbstverständlicher Geltung eines bestimmten überlieferten historischen Inhaltes einen Ersatz zu schaffen. Und da ist es nach wie vor Schleiermacher, der uns — über das rasch fertige Verfahren der Aufklärung hinausführend — die Wegrichtung weist. Und zwar eben, indem er, was es um Religion überhaupt und um Offenbarung sei, klar und von der Sache aus und in weitspannendster Ueberschau zu durchdenken den ernsthaften Versuch macht (siehe oben S. 314), zugleich auch, indem er demjenigen, worum es bei der Religion geht, im ganzen des menschlichen Geisttums seine besondere, bedeutsame Stelle aufzuweisen sich bemüht.

Daß wir bei solcher Arbeit in vielem und vielfach sogar in entscheidender Weise über die einzelnen Resultate Schleiermachers hinaus müssen, darin hat K. aber zweifellos recht. Seine Kritik an Schleiermacher trifft hier auch auf entscheidende Punkte; und manches der erforderlichen Korrektur liegt in der Tat auf der Linie von Schleiermacher zu Ritschl. Schleiermachers allzusehr nur subjektiv-introspektives Verfahren bei seiner Darstellung des christlichen Gottesverhältnisses und Erlösungslebens bedarf zwar nicht einfach der Ersetzung, wohl aber der Korrektur durch ein wirklich eindringendes Erfassen und zugleich auch Ringen mit seiner geschichtlichen Gegebenheit als des eigentlichen Ausgangspunktes der Bemühung, wohin ja freilich Schleiermachers eigene Intention auch geht. In dem Achthaben auf Gottes Offenbarung im Geisttum der Geschichte gilt es, die romantisch-ästhetische Einstellung [1]) zu überbieten, indem wir den Anruf des Sollens erkennen, der hier überall aus dem Ewigen, d. h. von Gott her in unser Menschliches hineinklingt, aber nun auch wirklich hier überall schon uns einen ewigen fordernden Willen bekundend und nicht erst in irgendeiner isolierten Sphäre, sei es nur des Ethischen, sei es etwa gar nur einer spezifischen Wortoffenbarung. Im besondern auch für das christliche Gottesverhältnis hat Schl. die grundlegende Bedeutung dieses Faktors und damit der prophetischen Gottesoffenbarung nicht erfaßt, darum auch nicht die ganze Wucht der Personenhaftigkeit Gottes [2]) und das Wesen der christlichen Erlösung als grundlegende Erlösung vor Gott oder Versöhnung. Nur daß die Spannungen zwischen dem Offenbarwerden der ewigen Macht als persönlicher Wille und dem „darüber hinaus", die Schlm. in beständiger Schwebe halten,

1) Ich meine freilich, ohne daß wir sie ganz bei Seite legen müßten; die Töne, die Schlm. hier anschlägt, haben auch ihre Bedeutung.

2) K. hat hier recht, wenn er urteilt, Schlm. habe (trotz Ablehnung des Pantheismus) grade den Gottesbegriff nicht zu erneuern vermocht (143).

damit nicht gänzlich verschwinden, ist es auch nicht die philosophische Idee des abstrakten Absoluten, mit welcher wir hier zu ringen haben, sondern der reale verborgene Gott. Gewiß auch gibt die Christologie Schlm.s dem christlichen Glauben nicht ein volles Genüge. Wohl bemüht sich Schlm. hier tatsächlich darum — K. geht daran vorbei — die inkonzinne griechische Formensprache durch Zutreffenderes zu ersetzen, nur nicht unter der ausgesprochenen Parole des Freiwerdens vom Einschlag des griechischen Geistes — K.s letzlich von Ritschl her übernommenes Hauptanliegen. Seine endgültige Formulierung „Gott in Christus" hält sich aber zu sehr lediglich in der Linie der besonderen religiösen Zuständlichkeit des Erlösers und läßt das entscheidende Moment, daß Gott in Christus mit uns handelt, vermissen. Dieser letzteren Formulierung würde ich vor der von K. nach Ritschls Vorgang empfohlenen: daß uns Gott als Person in Jesus Christus menschlich-geschichtlich anschaulich geworden ist — den Vorzug geben.

Ueber die historischen Einzelheiten des Buches von Duhm muß ich das Urteil dem Fachmann überlassen. Jedenfalls gibt uns D. eine wirksame Darstellung der Geschichte der Alttestamentlichen Religion, der auch der Laie mit Spannung und innerstem Interesse folgen wird. Es gelingt ihm zumeist, die jeweilige Frömmigkeit in kurzen Zügen lebendig zu machen. Der beherrschende Gesichtspunkt der Darstellung: „Gottes Verkehr mit dem Menschen" sucht überall an den entscheidenden Punkt zu führen. Vornehmlich interessiert uns hier, daß überall die Einstellung auf prinzipielle Fragen der Religion spürbar dahinter steht. Gelegentlich formuliert sich diese Einstellung auch zu bestimmten Urteilen. Aber auch, wo das nicht der Fall ist, verläßt den Leser eigentlich nie das Bewußtsein, daß hier letztlich überall nicht nur einmal Gewesenes, sondern für alle Zeiten der Religion Bedeutsames behandelt wird. Eine so betriebene historische Forschung steht sicher nicht unter dem Verdikt eines unfruchtbaren Historismus. Schade, daß D. in seiner abschließenden Zusammenfassung nur zwei Gedanken ausführt, die sich ihm beim Rückblick aufdrängen. Er hat dazwischen schon so mancherlei gesagt, was hier zum Schluß sehr wohl zu zusammengefaßter Wirkung hätte gebracht werden können; und es ist doch leicht möglich, daß der auf die prinzipiellen Fragen weniger eingestellte Leser aus der geschichtlichen Darstellung allein von sich aus nicht alles das herauszuholen vermag, was in ihr darin liegt.

Notizen.

Zum Streit über den Begriff „pneumatische Methode". Winkler hat in seiner Studie „Das Geistproblem" die These vertreten, die religionspsychologische Methode sei inhaltlich als pneumatische Methode zu bezeichnen. Da ich diese These zunächst dahin verstand, sie wolle die erstgenannte Bezeichnung durch die an zweiter Stelle genannte ersetzen, erhob ich gegen sie Einspruch (ZThK 1927, 1. H.). Nun hat aber Winkler in seiner ebenso tiefdringenden wie scharfsinnigen Abhandlung (Heft 3) jene These dahin erläutert, sie solle nur die religionspsychologische Methode unter bestimmtem Gesichtspunkt inhaltlich charakterisieren. Mit dieser Näherbestimmung und Einschränkung fallen auch für mich die Bedenken gegen jene These fort.

Im einzelnen bemerke ich einstweilen in aller Kürze nur folgendes:

1. Inhaltlich stimme ich jenen Ausführungen Winklers vorbehaltlos zu. Seine Analysen bringen Sinn und Abzweckung der religionspsychologischen Methode auf präzisesten Ausdruck.

2. Auch terminologisch habe ich keinen Anlaß mehr zum Widerspruch. Wie ich selbst von vornherein stets das entscheidende Gewicht darauf gelegt habe, durch die religionspsychologische Methode auf dem zentralsten Gebiet ihrer Anwendung, dem der christlichen Glaubenslehre, den altprotestantischen Gedanken des testimonium spiritus sancti internum sachgemäß zu fassen und geschlossen durchzuführen, so ist in diesem Sinne auch die Bezeichnung „pneumatisch" berechtigt.

3. Anders liegt es aber, wenn man an die Methode im engsten Sinne denkt, d. h. an die technische Anweisung für den methodischen Arbeitsbetrieb selbst. Wie für diesen Zweck die verschiedenen Schichten der psychologischen Struktur des religiösen Bewußtseins und wie andrerseits seine logische Struktur zu berücksichtigen sind, darüber sagt der Begriff „pneumatisch" nichts. Den Hinweis darauf umschließt aber gerade der Begriff „religionspsychologische Methode". Wobbermin.

Historische Bücher, die für die systematische Theologie wichtig sind, begegnen in der Ernte der letzten Monate auch außerhalb des von Steinmann behandelten Kreises. Am wichtigsten dürfte sein, daß das Lietzmannsche Handbuch zum Neuen Testament (Tübingen, J. C. B. Mohr), nachdem die 2. Auflage des Matthäus-Evangeliums von E. Klostermann und die 2. Auflage des Kolosser-Epheser-Philemon-Briefes von M. Dibelius völlig neu bearbeitet worden sind, jetzt wieder vollständig vorliegt. Jene kostet einzeln 6,60, geb. 8,10 M., diese 2,30, geb. 3,80 M. Das ganze Handbuch umfaßt nunmehr 21 Abteilungen, freilich noch nicht alle in neuer Auflage: 2 vorbereitende (Radermacher, Neutest. Grammatik², 1925; P. Wendland, Die hell.-römische Kultur in ihren Beziehungen

zu Judentum u. Christentum. Die urchristl. Literaturformen, 2. 3 1912); 14 exegetische zum Neuen Testament selbst; 5 ergänzende (Die apostol. Väter; Bousset-Greßmanns „Religion des Judentums im späthell. Zeitalter", s. ZThK 1926, S. 401 f.). Wahrlich ein ausgezeichnetes Hilfsmittel zu einem gründlichen geschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, wie es für das sachliche Verständnis des Christentums und für den religiösen Gebrauch der neutestamentlichen Schriften unentbehrlich ist!

In diesen Zusammenhang gehört auch der Hinweis auf eine hermeneutische Schrift, die das von F. Traub im 2. Heft behandelte Thema tiefschürfend und besonnen weiter spinnt: H. Frick, Wissenschaftliches und pneumatisches Verständnis der Bibel (Tübingen, J. C. B. Mohr, 1927, 36 S., 1,50 M.). Er begründet die Pflicht streng wissenschaftlicher, historischer Methode, indem er das Wort als Benamung (Begriff) einer Sache, als Ausdruck innerer Bewegtheit und als Träger des Zwiegesprächs versteht. Vor allem die Beziehung auf das Zwiegespräch führt dann in das Gebiet des Pneumatischen; denn es handelt sich zuletzt um das Zwiegespräch zwischen Gott und dem Menschen. Damit aber stehen wir nicht mehr vor einer Methode, die Menschen handhaben könnten, sondern vor der Verkündigung, dem Gebet und dem Geschenk des Geistes. Was Menschen von sich aus schaffen können (und müssen), das ist nur die Voraussetzung dafür, die streng wissenschaftliche Schrifterklärung. — Einen umfassenden Ueberblick über die heutige Problematik der neutest. Wissenschaft bietet E. v. Dobschütz, Das Neue Testament, Halle, Waisenhaus, 1927, 71 S., 3 M. Es ist das ersterschienene Heft einer Reihe von solchen Ueberblicken, die unter dem Titel „Die evang. Theologie, ihr jetziger Stand und ihre Aufgaben" geplant wird. Wer die Differenzierung der heutigen Wissenschaft und die Entwicklung der Lage kennt, wird dafür dankbar sein. Daß gerade E. v. Dobschütz für eine solche Aufgabe besonders berufen ist, wissen die Leser der ZThK aus seinem Bericht über die Leben-Jesu-Forschung (1924).

Bertholets Religionsgeschichtliches Lesebuch (Tübingen, J. C. B. Mohr; s. ZThK 1926, S. 402) ist in der 2. Auflage bis zur 6. Lieferung gediehen. In der 3. Lieferung (1926, 26 S., 2 M., in Subskription 1,80 M.) gibt A. Brückner slawische Texte, d. h. solche aus dem nordwestlichen Slawengebiet, das, weil erst im 12. Jahrh. endgültig christianisiert, allein gute echte Zeugnisse slavischen Heidentums besitzt; auch litauische und lettische Texte sind inbegriffen. Die 4. Lieferung bringt die „Religion der Griechen" (1927, 108 S., 4,50, in Subskript. 4,05 M.) von M. P. Nilsson, in weitgehendem Anschluß an dessen Darstellung der griechischen Religion im „Lehrbuch der Religionsgeschichte" von Chantepie de la Saussaye bzw. Bertholet-Lehmann. In der 5. Lieferung behandelt K. Latte „Die Religion der Römer und der Synkretismus der Kaiserzeit" (100 S., 4,30, in Subskript. 3,90 M.). Der Benutzer muß sich bewußt halten, daß er neuplatonische und gnostische Texte merkwürdigerweise nicht im Rahmen der griechischen, sondern in dem der römischen Religion findet! Die 6. Lieferung, hrsg. von E. Schmitt, gilt den Chinesen (112 S., in Subskript. 4,30 M.); sie führt von der Natur- und Ahnenverehrung zu Konfuzianismus, Taoismus, Buddhismus.

In Zusammenhang mit Nilssons griechischen Texten sei schon heute darauf hingewiesen, daß nun auch eine zusammenfassende Darstellung der griechischen Religion zu erscheinen begonnen hat: Otto Kern, „Die Religion der Griechen, 1. Band: Von den Anfängen bis Hesiod (Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1926, 308 S., geb. 13 M.). Wichtig ist schon die Sammlung und Durcharbeitung des reichen Stoffes; wichtig für die systematische Arbeit im besonderen, daß Kern es am Schlusse unternimmt, die „Eusebeia" jener Zeit als Einheit zu fassen und dabei den Leser trotz bewußter Zurückhaltung vom Aeußeren in das Innere zu leiten: „Es sind keine Götzen, zu denen der Grieche betet; sondern in seinen Göttern lebt ein Ewiges, lebt die Ehrfurcht vor der Natur, vor ihrer Erhabenheit und Schönheit, lebt aber auch das Grausen vor ihren Schrecken" (S. 289). Auf solchem Boden erhebt diese Religion sich zu jenem bekannten sokratischen Gebet an Pan um innere Schönheit. Schade, daß Kern diese Ergebnisse nicht weiter ausspinnt. Stephan.

Preisaufgaben. Die Rheinische Gesellschaft zur Förderung der evang.-theol. Wissenschaft stellt zwei wissenschaftliche Preisaufgaben: 1. Die Eigenart des rheinischen Calvinismus. (Dabei ist nicht nur seine eigentümliche Ausprägung der theol. Gedankenwelt, sondern auch seine Besonderheit in Gemeindeleben und Kirchenverfassung herauszustellen.) 2. Der Sinn des Begriffs „Wort Gottes" im kirchlichen Protestantismus. (Dabei ist die Aufmerksamkeit auf das Verständnis des Begriffs „Wort Gottes" zu richten, wie auf die Probleme, die in der Vermittlung und Aneignung des „Wortes Gottes" liegen, mit möglichst umfassender Umschau in der theol. Arbeit der Gegenwart, ohne Beschränkung auf eine besondere theologische Gruppe.)

Zur Bewerbung sind für die zweite Aufgabe nur rheinische evang. Theologen zugelassen; zur Bewerbung für die erste evang. Theologen aus sämtlichen deutschen Kirchen. Die Arbeiten sind bis zum 15. Juli 1928 an den Vorsitzenden der Gesellschaft, Herrn Präses D. Wolff, Aachen, Richardstr. 14, einzureichen (ohne Namen mit einem Kennwort; geschlossener Briefumschlag, der außen das gleiche Kennwort trägt und innen Name und Anschrift des Verfassers enthält, ist beizufügen). Für jede der beiden Aufgaben ist ein Preis von RM. 500 ausgesetzt. Die Arbeiten bleiben Eigentum der Verfasser. Preisrichterkollegium: der Vorsitzende und der stellvertretende Vorsitzende der Gesellschaft, der Dekan der evang.-theol. Fakultät Bonn oder ein von ihr gewähltes Mitglied der Fakultät und ein Vertreter des Fachs in der evang.-theol. Fakultät Bonn, auf das sich die Arbeit bezieht.

Zur Besprechung eingegangene Schriften.

Anuario de Historia del Derecko Español. Tomo II. 1925. 562 S. Madrid, Calle de Olózaga, I.

Bail, Sakramentsreden. 1926. 73 S. Leipzig, Buchh. Klein.

Bericht über d. theol. Seminar der Brüdergem. Herrnhut. (1921—26.) 1926. 93 S. Herrnhut, Vlg. d. Missionsbuchhandlg. M. 2 50.

Both, Karl: Frömmigkeit der Mystik und des Glaubens. 1927. 106 S. Leipzig, Teubner.

Bredt, Joh. V.: Neues evang. Kirchenrecht für Preußen. III. Bd. Die neuen Kirchenverfassungen. 1927. 511 S. Berlin, Stilke. M. 12.—, geb. 14.—. (Bei gleichzeit. Bezug alle 3 Bde. M. 25.—, geb. M. 30.—.)

Brunstäd, Fr: Deutschland und der Sozialismus. 2. Aufl. 1927. 349 S. Berlin, Otto Elsner. M. 7.50.

Buber-Rosenzweig: Das Buch: Er rief. (Die Schrift III.); In der Wüste. (Die Schrift IV.) 125 S., 168 S. Berlin, Lambert Schneider.

Christopher, J. P.: S. Aureli Augustini Hipp. Ep. de catechizandis rudibus. 1926. 365 S. Washington, D. C. The catholic University of Amerika.

Columbia University Press. Complete List of Publications 1926. 40 S. New York, Columbia University.

Der Kleine Brockhaus, Lfg. 8 u. 9. Leipzig, F. A. Brockhaus. Je M. 2.10.

Dörries, Bernh.: Der ferne und der nahe Gott. Auseinandersetzung mit K. Barth. 1927. 146 S. Gotha, L. Klotz Verlag. M. 4.—.

Fellner, Karl: Das überweltl. Gut u. die innerweltl. Güter. 1927. 180 S. Leipzig, J. C. Hinrichs. M. 4.80.

Zum Gedächtnis A. H. Franckes, hersg. von F. Mahling, C. Mirbt, A. Nebe. 1927. 124 S. Halle, Waisenhaus.

Gatterer, Al. S. J.: Der wissenschaftliche Okkultismus und sein Verhältnis zur Philosophie. 1927. 175 S. Innsbruck, Rauch.

Graber, Oskar: Im Kampf um Christus. 1927. 229 S. Graz, Ulr. Moser, M. 16.—.

Gurlitt, Corn.: Langbehn, der Rembrandtdeutsche. (Protest. Studien, H. 9). 1927. 92 S. Berlin, Verlag d. Evang. Bundes.

Handbuch der Philosophie. Lfg. 12. 1927. 107 S. München, Oldenbourg.

Häberlin, P.: Das Geheimnis der Wirklichkeit. 1927. 369 S. Basel, Kober, C. F. Spittlers Nachfolger. Geb. M. 9.60.

Heyden, H.: A. H. Francke. 1927. 40 S. Stettin, Burmeisterſche Buchh. M. —.70.

Huhn, Fr.: Der Beweis vom Dasein Gottes. 1927. 32 S. Berlin, Carl Heymann. M. 2.—.

Jeremias, A.: Buddhistische u. theosophische Frömmigkeit. (Relig. Wiss. Darst. 1). 1927. 44 S. Leipzig, J. C. Hinrichs. M. 1.35.

— —: Jüdische Frömmigkeit. (ebenda H. 2). 1927. 62 S. M. 2.—.

Kähler, M.: Der Weg des Menschensohns. 1927. 135 S. Stuttgart, Gundert. M. 1.50.

Kattenbusch, Ferd.: Das Unbedingte und der Unbegreifbare. 1907. 103 S. Gotha, Leopold Klotz Verlag. M. 2.40.

Knevels, W.: Expressionismus u. Religion. 1927. 40 S. Tübingen, Mohr. M. 1.50.

Konferenz deutscher evang. Arbeitsorganisationen. Arbeitsbericht 1916—26. 1927. 56 S. Berlin, Warneck. M. 1.20.

Kreußler, Evang. Glaubens- u. Sittenlehre f. höhere Lehranstalten. 1926. 153 S. Leipzig, Reisland.

und Aposteln, noch heute bei uns. Dann kann Gott niemand anreden.

Kann man sie aber nicht streichen, dann ist das „von Gott", das Charakteristikum, selbst Stück der jenseitigen Welt zu sein, ihre Absolutheit (die man freilich nicht mit irgendeiner prinzipiell immer noch steigerbaren Größe verwechseln darf), die einzige Gewähr dieser Erlebnisse, nicht aber — was Barth selbst unterstreicht — daß andere sie auch gehabt haben: „Was hilft mir irgendein göttlicher Ursprung, der nicht auch in mir stattfindet?" (a. a. O. S. 242). Wo die Anrede als von Gott selbst stammend gehört wird, da hat auch die Schrift als solche keine Autorität mehr. Sie ist nicht mehr als ein im strengen Sinne unangemessener Träger der Anrede, wie der feurige Busch, gehörte Stimmen, Visionen, die Tradition der Kirche es auch gewesen sind. Sie ist aber kein Woraufhin des Glaubens, der seinem Wesen nach kein solches haben kann, und auch keine nachträgliche Bestätigung, deren er nicht bedarf. Sie ist eine, vielleicht bis auf weiteres, vielleicht tatsächlich bevorzugte „Brücke über den Abgrund der Zeit", aber — wie die Ereignisse aus der Zeit der noch nicht existierenden oder werdenden Schrift lehren — nicht die einzige. „Welche Gewähr habe ich dafür, daß mich meine Erlebnisse, und wären sie noch so intensiv und aufrichtig, gerade zu Gott führen?" Wer im Ernst diese Frage stellen könnte, der hat noch etwas für sich anzuführen, an dem ist Gottes Herrschaftsakt noch nicht vollzogen, bei dem kann von Kapitulation auf Gnade und Ungnade nicht die Rede sein. Die Frage ist das untrügliche Merkmal dafür, daß ein göttlicher Ursprung nicht stattgefunden hat, daß das Erlebnis sich nicht als Stück der jenseitigen Welt darbietet, daß es phaenomenaliter nicht von Gott stammt und ihn selbst nicht gibt. Denn um es zu wiederholen: absolute Stellungnahmen — durch einen Abgrund von relativen, Irdischem geltenden Stellungnahmen getrennt — sind ein nicht im psychologischen, sondern im spezifischen Sinne restloses Unterworfensein vom Gegenstand, und in ihnen ist zweitens, wo das Dasein der Welt bezweifelbar bleibt, Unbezweifelbares bewußt. Nur wer absolute Erlebnisse im bezeichneten Sinn für Erlebnisse unter Erlebnissen hält, also ihr Wesen wieder aus

den Augen verliert, wer Absolutes verrelativiert, kann von ihnen als von „Moorgrund" sprechen. Mit der „Selbstevidenz der göttlichen Wahrheit", die doch nicht etwas ist, was man überhören kann, gilt es ernst zu machen.

Es gibt hier nur ein Entweder-Oder. Entweder Gottes Gnade läßt auf sich warten, dann ist er für das Ich in der Schrift so wenig wie im feurigen Busch oder sonstwo zu finden. Oder die Anrede erfolgt. Dann ist sie selbst für sich Gewähr, aber nicht der vermittelnde Träger, und es ist eine sekundäre Frage, durch welches Medium sie erfolgt. Die Selbstevidenz ist da, oder sie ist nicht da. Ein mittleres, das noch nach einer Gewähr suchen müßte, oder einer regula fidei unterworfen werden könnte, ist ausgeschlossen.

Ob nicht W. Herrmanns etwas ungewisse Haltung der Autorität gegenüber [1]) daher stammen könnte, daß er die Selbstevidenz der göttlichen Anrede schärfer gesehen hat als die neuere Theologie?

---

1) Vgl. K. Barth, Die dogmatische Prinzipienlehre bei W. Herrmann, Zwischen den Zeiten, 3, 1925, 3. H. — Vgl. auch de Boor, ZThK 1925, S. 437 ff.: Der letzte Grund unseres Glaubens an Gott in der Theologie W. Herrmanns.

wenn es ernst gilt, ausgerechnet der Stimme meines Herzens und Gewissens zu lauschen ... Welche Gewähr habe ich dafür, daß mich meine Erlebnisse, und wären sie noch so intensiv und aufrichtig, gerade zu Gott führen" (a. a. O. S. 242).

Es scheint mir die Frage zu sein, ob hier nicht eine Verkennung des eigentlichen Sinnes der „Erlebnistheologie", z. B. W. Herrmanns, vorliegt. Ob es nicht solche „Erlebnisse" gibt, bei denen man die Frage nach der Gewähr mit gutem Grunde nicht stellen kann? Und ob man nicht, wenn man solche „Erlebnisse", die eben nicht „Erlebnisse" *unter* Erlebnissen sind, leugnet, damit gleichzeitig die „Selbstevidenz der göttlichen Wahrheit" streicht?

Worin besteht das Problem im weitesten Sinne?

„Glauben", religiöse Akte, sind gewiß kein Für-wahr-halten. Aber man fasse sie nun, wie man wolle: als Vertrauen, als „schlechthinnige Furcht", als Ehrfurcht oder als Liebe oder als alles dieses zusammen: Wenn diese persönlichen Stellungnahmen auch kein theoretisches Bewußtsein von etwas, wie Denken, Wahrnehmen, Ueberzeugungen usw. sind, so setzen sie doch ein solches als begründend oder „motivierend" voraus: Es muß dem Ich etwas gegeben sein, auf das *hin* als Existentem und so und so Beschaffenem die Stellungnahme erfolgen kann. Alles persönliche Stellungnehmen ist ohne Gegenstand unmöglich, es setzt ein begründendes Gegebensein des Gegenstandes, ein Für-wahr-halten in diesem weiten Sinn voraus. Woher weiß das Ich von Gott, wenn es ihm vertrauen usw. soll?

Die Schwierigkeit besteht bekanntlich darin, daß die Wahrnehmung (Sehen, Hören usw.) das einzige Instrument ist, durch das sich außerhalb des Ichs existierende Bestände kundtun können, daß es sich *hier* aber um einen Gegenstand handelt, der als „Uebersinnlicher" grundsätzlich der notwendigerweise sinnlichen Wahrnehmung entzogen ist.

Es ist somit in der Tat unwidersprechlich, daß es keinen „Weg zu Gott" gibt. Aber es ist ebenso unwidersprechlich, daß die Außenwahrnehmung auch nicht der Weg Gottes zu uns sein kann. Auch Gott ist an „aprioriſche", an Wesensgesetzmäßigkeiten gebunden. Wenn er sich uns offenbaren, uns

„anreden" will — auf dem Wege über die Außenwahrnehmung kann er es nicht. Auch den Propheten hat er sich auf diesem Wege nicht kundtun können.

Den in Gott und von Gott Lebenden kann das Problem wenig interessieren. Die Wissenschaft, wenn sie mehr als „weiße Magie" sein will, kann nicht darauf verzichten, wenigstens anzugeben, worin das Rätsel besteht, wo seine Bekannten oder Unbekannten sind. Der Sinn des „Deus dicit" muß sich angeben lassen, oder jede ernste Diskussion der mit ihm verbundenen wissenschaftlichen Probleme wird unmöglich.

2. *Offenbarung als unmotivierte, absolute Stellungnahme.* — Ist ein theoretisches originär gebendes Bewußtsein von Gott somit unmöglich, bleibt nur die eine Möglichkeit, daß so aller Glaube ein *unbegründetes*, „unmotiviertes" Erlebnis ist. Er würde u. a. sich durch diese „Motivlosigkeit" von anderen Erlebnissen unterscheiden.

Aber sind solche Gebilde wie das gesuchte überhaupt denkbar? In der Sphäre der theoretischen Bewußtseinsarten, die immer direkt auf ihre Gegenstände bezogen sind, wird man sie freilich nicht antreffen. Aber es ist ein rationalistisches Vorurteil, daß das theoretische Bewußtsein von etwas (Wahrnehmen, Denken usw.) das Einzige ist, in dem Gegenstände gegeben sind. Eine strenge Wesensanalyse [1]) der persönlichen Stellungnahmen (Ehrfurcht, Liebe, Vertrauen usw.) zeigt vielmehr, daß z. B. auch durch die Ehrfurcht *selbst* (nicht nur durch den sie motivierenden Akt) ein Gegenstand dem Ich, und zwar seinem Wertgehalt nach als hoheitsvoller, daß in dem Lieben *selbst* ein Gegenstand als gütiger, also seinem Wertgehalt nach eindeutig bestimmt, gegeben ist. Eine Gegebenheit des Gegenstandes selbst, eine Gegebenheit in „*eigentlicher*" Selbstpräsenz ist für das Zustandekommen dieser Bewußtseinsarten kein unbedingtes Erfordernis, ein motivierender Bewußtseinsakt also nicht unter allen Umständen notwendig. In ihnen selbst aber ist der Gegenstand als so und so beschaffener bewußt. Und weiter: zwischen dieser Sobeschaffenheit, dem Wertgehalt, und der Stellung-

1) Vgl. K. Stavenhagen, Absolute Stellungnahmen, eine ontologische Untersuchung über das Wesen der Religion, 1925.

nahme besteht eine Wesensgesetzmäßigkeit: Nicht nur, daß in der Ehrfurcht nur die Wertgehaltsart „Hoheit", in der Liebe nur „so etwas wie Güte" bewußt werden kann, sondern — je nach der Höhe des Wertgehaltes variiert die spezifische Tiefe der Stellungnahme: zum weniger hoheitsvollen Gegenstand blickt das Subjekt weniger hoch auf als zum majestätischen, mit dem weniger gütigen identifiziert es sich weniger als mit dem gütigeren. An der Stellungnahme selbst also (nicht an ihrem Erleben), in der man sich vorfindet, an dem mehr oder minder persönlichen Gebundensein durch den Gegenstand kann man die Art und die Größe des Wertgehaltes des Gegenstandes ablesen.

Das bedeutet in der absoluten Sphäre, d. h. da, wo sich die Stellungnahmen auf das absolut Werthaltige, auf Gott beziehen: das Subjekt findet sich in absoluter ehrfurchtsvoller Demut [1]) vor — ja wem doch? — vor. Der Gegenstand selbst — im eigentlichen Sinne — ist nicht vorstellig oder präsent, aber die innere Wahrnehmung kann nun der Richtung, in die die Demut tendiert, und in der ihr Gegenstand liegt, nachgehen und an der absoluten Höhe, in der der Gegenstand über dem absolut nichtigen Subjekt liegt, den Wertgehalt, die absolute Majestät ahnend ergreifen. Oder aber: das Subjekt findet sich in absoluter liebender Geborgenheit bei — ja wem doch? — vor. Nachtastend vermag die innere Wahrnehmung von der Absolutheit des Geborgenseins aus in die Richtung der absoluten Güte „langend" vorstoßen. Die innere Wahrnehmung — also nicht etwa ein reflektives nachträgliches Erschließen — „hat" den Gegenstand dann selbst, aber in uneigentlicher Präsenz, hat den Gegenstand seinem Wertgehalt nach.

Das Auftreten solchen Bewußtseins von etwas, persönlicher absoluter Stellungnahmen in einem Subjekt, ist oder wäre, schon weil unmotiviert, ein Wunder, aber es ist kein Unding, wie etwa ein viereckiger Kreis.

Das Wichtige ist nun: Solche Bewußtseinsarten wie die ge-

1) Mit Demut wird hier die umgeschaltete Modifikation von Ehrfurcht, mit Geborgenheit oder Heimischsein die umgeschaltete Modifikation von Liebe bezeichnet. Vgl. die S. 325 Anm. zitierte Arbeit.

nannten, sind die einzigen, in denen ein absoluter Gegenstand menschlichem Ich adäquat, d. h. als das, was er ist, nämlich absolut gegeben oder bewußt sein kann, grade deswegen, weil der Gegenstand in ihnen nicht in eigentlicher wertindifferenter Präsenz, sondern nur als X mit „dem und dem" Wertgehalt gegeben ist, mit dem Wertgehalt, wie er durch die Absolutheit der Stellungnahmen indiziert ist. Denn von adäquater Gegebenheit eines absolut werthaltigen Etwas kann doch nur die Rede sein, wenn in dieser Gegebenheit gleichzeitig unmittelbar (d. h. also auch hier nicht durch nachträgliches Erschließen) mitgegeben ist, was mit ihrem Absolutheitscharakter als deren negative Kehrseite notwendig mitgesetzt ist: die grundsätzliche „Unerfüllbarkeit" (M. Scheler) der Stellungnahme durch alle existierenden oder denkbaren empirischen werthaltigen Gegenstände; wenn in den Stellungnahmen selbst gegeben ist, daß sie auf Irdisches bezogen sinnlos wären, daß jede noch steigerbare Werthaltigkeit ihnen nicht genügen könnte. Ein Gegenstand von absoluter Werthaltigkeit kann aber als das, was er ist, in Selbstpräsenz Menschen nie anders, denn als X, als in „der und der" Wertrichtung liegendes X, als „X in der absoluten Sphäre" gegeben sein. Allemal ist deshalb, wenn Menschen sich unter diesem absolut Werthaltigen etwas vorstellen, wenn also die uneigentliche Präsenz durch Ausdeutung in eigentliche verwandelt wurde, wenn für das X eine Bekannte eingesetzt wurde, aus Gott ein irdisches Analogon, wenn nicht ein Götze geworden. Hier liegt ein Grund für das von Barth so treffend charakterisierte Abgleiten der Religion ins Relative, in die historische Religion [1]).

Aber was hat das mit Offenbarung, mit dem „Angeredetsein" durch Gott zu tun?

Man darf neben dem Absolutheitscharakter der Stellungnahmen nicht ihre Unbegründetheit, ihre Motivlosigkeit übersehen. Beide Momente gehören phänomenaliter unabtrennbar zueinander. Die absoluten Stellungnahmen haben und können kein „Woraufhin"

1) Nicht nur die in Brys geistvollem Buch geschilderten „Verkappten Religionen" sind Relativierungen.

haben, an dem sie sich entzünden. Aber gegeben sind sie selbst in ihrem Vorhanden- und Sosein als Stücke einer jenseitigen Welt. In der phänomenalen Sinnlosigkeit allem Empirischen als solchem gegenüber, in ihrer Grundlosigkeit verbunden mit ihrem Schlechthinnigkeitscharakter, weisen sie sich unmittelbar als etwas aus, was nicht von dieser Welt sein *kann*, aber wohl den Index jener Welt trägt, der sie gelten oder in die sie abzielen. Stellungnahmen sind ja überhaupt jeder Willkür entzogen, sie stellen sich angesichts eines Gegenstandes ein und haben immer den Doppelcharakter: daß sie einerseits als von ihrem Gegenstand, dem sie gelten, in Bewegung gesetzt, erlebt werden, und daß sie andererseits dem gelten, von dessen Sosein (Majestät, Güte usw.) sie in Bewegung gesetzt sind. Lieben, Vertrauen usw. sind ihrem Wesen nach ein vom Gegenstande dieser Stellungnahmen Ueberwältigtwerden.

Das bedeutet: *Absolute Demut* vor dem absolut Majestätischen wird notwendigerweise als nicht nur ihm geltend, sondern *auch von ihm veranlaßt erlebt*. Vor jemand in ehrfürchtiger Demut erzittern, heißt von ihm unterworfen sein. Und hier — bei absoluter Demut — treffen die Barthschen Formulierungen in vollem Maße zu: das Erwecken absoluter Demut ist seinem phänomenalen Wesen nach „ein göttlicher Herrschaftsakt, an uns vollzogen, der unsere Anerkennung nicht erst finden muß, sondern der eben darin besteht, daß er unsere Anerkennung des Herrn herbeigeführt hat". Und es ist ein Herrschaftsakt, der in der gesamten Seinssphäre nichts Ueberbietbares hat: denn gegenüber dem Unterworfensein durch Demut ist jedes andere denkbare Unterworfensein, das Unterworfensein durch physische Gewalt oder Rechtsmacht (d. h. Anspruch auf Gehorsam im Handeln) etwas Aeußerliches, das an den Kern der Person gar nicht heranreicht. Und nun vollends das absolute Unterworfensein im angegebenen Sinne: Wenn man damit Ernst macht und nicht nur leider abgebrauchte Worte hört, wird man zugeben müssen: hier ist ein letztes, keine innere Lebenssphäre mehr freilassendes Unterworfensein erreicht, in dem das Subjekt vor seinem Herrn nichts mehr für sich anzuführen hat. Ein „Rechten mit Gott" oder gar Feindschaft mit Gott ist Widersinn. Wo Rechten, Feindschaft, Aufsässigkeit noch vorhanden ist, da ist nicht Gott,

sondern ein relativer Götze als Herr gegeben. Denn es handelt sich hier um ein restloses persönliches Ausgeliefertsein.

Und Liebe in der Form der inneren Geborgenheit bei dem absolut Gütigen. Auch dieses Heimischsein wird ja als schlechthinnig, also als sinnlos im Irdischen und durch nichts Irdisches hervorgerufen, als von „dorther" stammend und „dorthin" weisend erlebt, als Gnade (im engeren Sinn; denn im weiteren ist die absolute Demut auch Gnade). Das bedeutet: im phänomenalen Bestande des Erlebnisses ist selbst gegeben nicht nur ein Geborgensein, sondern darum auch Geborgenseindürfen. Es ist nicht nötig, hier, wo es sich um die intimste Sphäre menschlichen Seelenlebens handelt, das weiter zu verdeutlichen: wer sie vor Augen hat, weiß schon selbst, was es damit auf sich hat, an dieser „Stelle" gefangen, und zwar absolut gefangen sein.

Zusammengefaßt:

In absoluten Stellungnahmen ist Gott nicht nur ihr Gegenstand, sondern er wird notwendigerweise selbst — als Veranlasser von ihnen — als „handelnd", als sich selbstkundtuend erlebt. Ob man das „Deus dicit" noch auf anderes anwenden darf, weiß ich nicht. Hier aber hat diese Redewendung einen Sinn, insofern Gott in uneigentlicher Selbstpräsenz vor den Menschen hintritt. Gott ist phaenomenaliter nicht nur der Zielpunkt, sondern auch der Herkunftspunkt der absoluten Stellungnahmen. Hier kann man sagen, daß „Gott selber beim Menschen seiner — konstitutiven [1]) — Blindheit und Taubheit, seinem natürlichen Heidentum zum Trotz, für sich selber eintritt, ihn für sich in Anspruch nimmt" (Barth a. a. O. S. 240).

Gott ist der Außenwahrnehmung nie gegeben. Aber in der inneren Wahrnehmung, im Innewerden von unmotivierten, absoluten Stellungnahmen, falls und wo sie ein menschliches Ich überwältigen, ist er selbst gegeben. Aber wenn er sich in solchen nicht kundtut, kann man von ihm nichts wissen. Vom Subjekt zu ihm führt kein Weg, den das Subjekt von sich aus beschreiben könnte.

---

1) Von mir hinzugefügt.

Damit verbindet sich eine Einsicht, die nicht die religiösen Akte an sich, wohl aber sie als Erkenntnisquellen angeht: Gott ist, solange die absolute Stellungnahme in innerer Wahrnehmung selbst — im Gegensatz zu nachträglich einsetzender Reflektion — gegeben ist, in seiner Existenz und in seinem Sosein als unbezweifelbar bewußt. Denn alles in innerer Wahrnehmung Gegebene ist grundsätzlich unbezweifelbar[1]). Die Bezweifelbarkeit des „Transzendenten", die Bezweifelbarkeit der in der Außenwahrnehmung gegebenen Außenwelt (einschließlich des eigenen Körpers) beruht bekanntlich darauf, daß ihre Wahrnehmung nur eine mittelbare, durch sinnliches Material vermittelte ist. Für das aber, was im Innewerden von absoluten Stellungnahmen gegeben ist, tritt die Vermittlung durch sinnliches Material und damit die Außenwahrnehmung überhaupt nicht in Funktion.

3. Erlebnistheologie. — Soweit sich aus den Darlegungen der neueren Theologie, die freilich wissenschaftliche Deskription und aufs Gemüt einwirkende Predigt nicht immer trennt, über das Offenbarungsproblem ein Bild gewinnen läßt, kann man Uebereinstimmungen zwischen ihr und dem, was die allerdings nie auf die Tatsächlichkeit abzielende Wesensphänomenologie über die religiösen Akte zu ergeben vermag, feststellen. Aber freilich werden Barth und seine Anhänger diese Ergebnisse vermutlich als Erlebnistheologie ablehnen. Die Frage ist nur, ob eine solche Ablehnung von den eigenen Voraussetzungen aus haltbar wäre.

Freilich, wenn man unter „Gotteserlebnis" so etwas wie religiöse Stimmung, „Erschüttert- oder Ueberwältigtsein", wenn man unter Erlebnis überhaupt nur „Gefühlszustand" verstehen wollte, so wäre die härteste Ablehnung nicht hart genug. Denn in Gefühlszuständen und Stimmungen ist dem Ich nichts Außer-Ichliches gegeben. Sie sind eben tote seelische Zustände, wie Mattigkeit und Frische Vitalzustände sind — in reiner Immanenz verlaufende Erlebnisse.

Aber man darf sich bei der Behandlung solcher Probleme nicht an die causaliter aneinander geketteten „Seelenklötzchen" der heute

1) Vgl. Husserl, Ideen, § 46.

überholten sog. Erlebnispsychologie, die sich an den Ichzuständen orientierte, halten. Denn der Umkreis dessen, was mit „Erlebnis" bezeichnet werden kann und bezeichnet worden ist, ist mit Gefühlszuständen keineswegs erschöpft. Als Erlebnisse werden ja auch die verschiedenen Arten des transzendierenden Bewußtseins von etwas verstanden, darunter das Wahrnehmen, jenes Bewußtsein von etwas, in dem der Gegenstand in buchstäblichem Sinne selbst präsent ist, darunter die oben skizzierten persönlichen Stellungnahmen. Solche Erlebnisse aber auszuschalten, ist schlechterdings ausgeschlossen. Es ist am allerwenigsten Barth selber möglich. Denn Offenbarung ist ihm — mit Recht — keine Offenbartheit, kein „Drinstehen von etwas in einem Buch". Also geht doch dem, den Gott anredet, etwas auf, was ihm vorher nicht aufgegangen war. „Das heimliche Zeugnis des Heiligen Geistes" macht ihm doch etwas evident, was ihm vorher nicht evident war. Wenn Gott ihm „Augen und Ohren öffnet", dann vernimmt er, der doch „fleischlich" in der Schrift zu lesen verstand, etwas, was er vorher nicht verstanden hat. „Aufgehen", „Angeredetwerden", „Vernehmen", „Evidentwerden" sind aber Arten des Bewußtwerdens und in diesem Sinn Erlebnis. Und die vage und unverbindliche Rede von „Gottes Herrschaftsakten", der „Inanspruchnahme durch ihn", der „Kapitulation auf Gnade und Ungnade" auf ihren schlichten Kern zurückgeführt, bedeutet wieder nichts als Bewußtseinsakte. Selbstverständlich keine theoretischen Bewußtseinsakte — sonst wären es ja keine erlittenen Herrschaftsakte —, selbstverständlich keine vom Subjekt aus vollzogenen, willkürlich vollzogenen Bewußtseinsakte, sondern ihm (auch phaenomenaliter) von „dorther" aufgezwungene — sonst wären es ja keine absoluten Stellungnahmen —, aber eben doch Erlebnisse. Nur insofern hätten die Vertreter der Erlebnistheologie geirrt, falls und soweit sie angenommen haben — aber haben sie das tatsächlich durchweg getan? —, daß man jene Erlebnisse bei einigem guten Willen, sozusagen von sich aus, aus eigener Vernunft und Kraft haben oder erzeugen könne, aber nicht darin, daß sie von Gotteserlebnissen sprachen. Denn streicht man die Erlebnisse im angegebenen Sinne radikal, dann gibt es keine Offenbarung und kein Zeugnis des Heiligen Geistes, weder bei den Propheten

und Aposteln, noch heute bei uns. Dann kann Gott niemand anreden.

Kann man sie aber nicht streichen, dann ist das „von Gott", das Charakteristikum, selbst Stück der jenseitigen Welt zu sein, ihre Absolutheit (die man freilich nicht mit irgendeiner prinzipiell immer noch steigerbaren Größe verwechseln darf), die einzige Gewähr dieser Erlebnisse, nicht aber — was Barth selbst unterstreicht — daß andere sie auch gehabt haben: „Was hilft mir irgendein göttlicher Ursprung, der nicht auch in mir stattfindet?" (a. a. O. S. 242). Wo die Anrede als von Gott selbst stammend gehört wird, da hat auch die Schrift als solche keine Autorität mehr. Sie ist nicht mehr als ein im strengen Sinne unangemessener Träger der Anrede, wie der feurige Busch, gehörte Stimmen, Visionen, die Tradition der Kirche es auch gewesen sind. Sie ist aber kein Woraufhin des Glaubens, der seinem Wesen nach kein solches haben kann, und auch keine nachträgliche Bestätigung, deren er nicht bedarf. Sie ist eine, vielleicht bis auf weiteres, vielleicht tatsächlich bevorzugte „Brücke über den Abgrund der Zeit", aber — wie die Ereignisse aus der Zeit der noch nicht existierenden oder werdenden Schrift lehren — nicht die einzige. „Welche Gewähr habe ich dafür, daß mich meine Erlebnisse, und wären sie noch so intensiv und aufrichtig, gerade zu Gott führen?" Wer im Ernst diese Frage stellen könnte, der hat noch etwas für sich anzuführen, an dem ist Gottes Herrschaftsakt noch nicht vollzogen, bei dem kann von Kapitulation auf Gnade und Ungnade nicht die Rede sein. Die Frage ist das untrügliche Merkmal dafür, daß ein göttlicher Ursprung nicht stattgefunden hat, daß das Erlebnis sich nicht als Stück der jenseitigen Welt darbietet, daß es phaenomenaliter nicht von Gott stammt und ihn selbst nicht gibt. Denn um es zu wiederholen: absolute Stellungnahmen — durch einen Abgrund von relativen, Irdischem geltenden Stellungnahmen getrennt — sind ein nicht im psychologischen, sondern im spezifischen Sinne restloses Unterworfensein vom Gegenstand, und in ihnen ist zweitens, wo das Dasein der Welt bezweifelbar bleibt, Unbezweifelbares bewußt. Nur wer absolute Erlebnisse im bezeichneten Sinn für Erlebnisse unter Erlebnissen hält, also ihr Wesen wieder aus

den Augen verliert, wer Absolutes verrelativiert, kann von ihnen als von „Moorgrund" sprechen. Mit der „Selbstevidenz der göttlichen Wahrheit", die doch nicht etwas ist, was man überhören kann, gilt es ernst zu machen.

Es gibt hier nur ein Entweder-Oder. Entweder Gottes Gnade läßt auf sich warten, dann ist er für das Ich in der Schrift so wenig wie im feurigen Busch oder sonstwo zu finden. Oder die Anrede erfolgt. Dann ist sie selbst für sich Gewähr, aber nicht der vermittelnde Träger, und es ist eine sekundäre Frage, durch welches Medium sie erfolgt. Die Selbstevidenz ist da, oder sie ist nicht da. Ein mittleres, das noch nach einer Gewähr suchen müßte, oder einer regula fidei unterworfen werden könnte, ist ausgeschlossen.

Ob nicht W. Herrmanns etwas ungewisse Haltung der Autorität gegenüber [1]) daher stammen könnte, daß er die Selbstevidenz der göttlichen Anrede schärfer gesehen hat als die neuere Theologie?

---

1) Vgl. K. Barth, Die dogmatische Prinzipienlehre bei W. Herrmann, Zwischen den Zeiten, 3, 1925, 3. H. — Vgl. auch de Boor, ZThK 1925, S. 437 ff.: Der letzte Grund unseres Glaubens an Gott in der Theologie W. Herrmanns.

Idee und Realität in der Religionsgeschichte.

Von

Privatdozent Dr. Joachim Wach in Leipzig.

„Das Geschäft des Geschichtsschreibers in seiner letzten, aber einfachsten Auflösung ist Darstellung des Strebens einer Idee, Dasein in der Wirklichkeit zu gewinnen."
W. v. Humboldt, Ueber die Aufgaben des Geschichtsschreibers.

Den Uebergang einer Idee in die historische Realität zu verfolgen, wird den Historiker immer wieder besonders reizen. Zum Problem muß diese Erscheinung, mehr noch als allen anderen, immer wieder dem Religionshistoriker werden. Die Entwicklung der Weltreligionen zeigt uns im großen, was so viele geringere religiöse Bildungen im kleinen erkennen lassen: das Schicksal, wenn wir so sagen dürfen, einer Idee in der historischen Realität. Es verlohnt sich darum, einmal eine allgemeinere Besinnung darüber anzustellen, was eigentlich vorgeht, wenn eine Idee „Verwirklichung" erfährt. Wie stellt sich das Verhältnis von Idee und Erscheinung dar in dem Gesamtaspekt der historischen Entwicklung eines Phänomens, in ihren einzelnen Phasen? Welche Faktoren bestimmen die Entwicklung? Wie verhält sich das Resultat einer solchen Entwicklung zu dem Anfangsimpuls? Und weiter — eine Frage, die den Erkenntnistheoretiker der Religionshistorie besonders beschäftigen muß —, welche Bedeutung besitzt das Erfassen der Idee für die Erkenntnis und Deutung ihrer historischen Ausprägung, für das Auffassen und Beurteilen der historischen Erscheinung, in der wir jene Idee wirken sehen? Gibt es Ideen, die eine besondere Affinität zur Realität besitzen — gibt es „weite" und „enge" Ideen in dem Sinn, daß sie sich unterschieden in bezug auf die Zahl der Realisierungs m ö g-

lichkeiten, die sie in sich tragen? Solche Fragen regen sich, und sie ziehen andere nach. Wie ist z. B. das Verhältnis der Ideen zu den historischen Wirkungsfaktoren im einzelnen zu denken, — etwa in der Richtung des sog. Ueberbau-Unterbau-Problems (Religion und Wirtschaft)? u. a. m. [1]).

Bei dem allem wird die Frage nach der Bewertung der „Wirklichkeit" im metaphysischen Sinn — auch im religiösen — ausgeschaltet bleiben, sie ist ein systematisches Problem für sich, auf das allerdings auch von unsern Ueberlegungen aus vielleicht gelegentlich einmal ein Licht geworfen werden wird. Jedenfalls erfährt das Problematische, das immer an dem Uebertritt einer Idee in die Realität des historischen Geschehens haften wird, in der religiösen Sphäre noch eine besondere Verschärfung [2]).

Wir exemplifizieren bei unserer Erörterung am Islam [3]).

---

1) Die folgenden Ausführungen sind gedacht als Ergänzung und Erläuterung zu den Andeutungen meines Buchs: „Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung" (1924), bes. Kap. II, S. 49 ff.

2) So wird gewiß, religiös gesehen, der Eintritt einer religiösen Idee in die Wirklichkeit, ihre „Gestaltung" in der Realität als ein „Sündenfall" betrachtet werden können, als eine Befleckung, eine Verunstaltung der reinen Idee durch die „Materie", als ein Versuch mit unzulänglichen, mit untauglichen Mitteln. Andrerseits lehrt uns die Historie, daß dieser Versuch immer wieder unternommen worden ist, ja, daß alle Umbildung, daß alle Entwicklung nur aus solchen schöpferischen Impulsen zu begreifen ist, als die uns der Eintritt der Idee in die Wirklichkeit immer erscheint. Der Sündenfall brachte, wie es heißt, den Tod in die Welt: so muß, was in die Welt der Erscheinung einging, einmal sterben. Aber die Kraft ist verschieden, mit der die Ideen wirksam sind; und wenn die eine einem schnell aufflammenden und bald wieder verlöschenden Lichte gleicht, so sind andere von einer, über unermeßliche Zeiten und Räume sich erstreckenden Leuchtkraft.

3) Der Islam ist ja, wie uns besonders neuere Forschungen gezeigt haben, nicht nur eine religionsgeschichtlich wichtige Erscheinung, sondern es gibt kaum ein Lebensgebiet, auf dem sich seine Wirkung nicht bemerkbar gemacht: Recht und Kunst, Staat und Sitte, Wissenschaft und Wirtschaft der Völker, die er eroberte, hat er umgestaltet. Andrerseits hat man uns auch gezeigt, daß bei der Entstehung der komplexen historischen Erscheinung, die wir „Islam" nennen, nicht nur der religiöse Faktor wirksam gewesen ist. Das ist wichtig und bedeutsam, aber für uns, die wir gerade die Einwirkung der religiösen Idee auf die Realität betrachten wollen, wird

1. Die Predigt Muhammeds ist ein historisches Ereignis. Wir kennen leidlich die Situation, die sie vorfand. Wir kennen den Boden, auf den sie fiel, wie wir einigermaßen die Voraussetzungen kennen, die für die Wirksamkeit des arabischen Propheten maßgebend sind: das Milieu im physischen und geistigen Sinne. Wenn so, historisch gesehen, das Auftreten Muhammeds streng bedingt erscheint — bedingt durch die politisch-sozialen, die soziologischen, die religiösen Verhältnisse und noch so manches andere —, so steht es, wieder historisch gesehen, gewiß ähnlich mit der Verkündigung des Propheten, die, soweit wir irgend zum Keim der im Gottesbuch niedergelegten Predigt vordringen können, in einer vielfältigen Bedingtheit vor uns tritt. Die Islamforscher haben sich wohl gestritten, was den Kern dieser Predigt ausmache: der „Monotheismus", die Ankündigung des kommenden Gerichts oder die Verkündigung einer neuen sozialen Ordnung — diese Fragen sollen uns hier nicht beschäftigen. Was uns interessiert, ist, daß auch die „erste Intuition" des künftigen Propheten bei dieser Betrachtung bedingt erscheint. Auf der andern Seite kann es, obwohl man das nicht immer genügend betont hat, keine Frage sein, daß alle „Umwelt", im weitesten Sinne, uns nicht genügen kann zur Erklärung der Entstehung der religiösen Intuition Muhammeds. Ein solches Erlebnis, wie es die Gesichte auf dem Berge Hira waren, läßt sich eben nicht „erklären", im Sinne einer lückenlosen Kausalgleichung. Wir stehen vielmehr nicht an, die Offenbarung, als die sich Muhammeds Ur-Intuition darstellt, als einen Einbruch in die „erklärbare" Welt aufzufassen, aus ihr schlechterdings nicht „ableitbar".

Das Wichtige und Bedeutsame ist nun aber, daß die Idee, die in dieser Ur-Intuition des Propheten ins Dasein tritt, zunächst in der „Bestimmung" (und Begrenzung, wie wir sehen werden), die sie durch die historische (religiöse, wirtschaftliche, politische usw.) Situation erfährt, dann aber weit über diese hinaus, ihrerseits zu wirken beginnt, Wirkungen in der historischen Realität zu üben beginnt, die wir in ihrem Motivationszusammenhang mit dieser Idee verstehen können.

doch die Analyse der Wirkung des religiösen Impulses im Vordergrunde stehen.

Muhammed faßt seine Intuition Gottes — denn das ist in seinem Erlebnis das Erste (vgl. die berühmte Sure 96), alles andere ist Folge [1]) — in ganz bestimmte „Bilder". Etwa: das „Bild" des „Barmherzigen", des „Schöpfers" usw. Dazu gehören dann das des Paradieses mit den Freuden für die Seligen, und das der brennenden Hölle. Diese Bilder tragen im Gegensatz zu der unmittelbaren „Ur-Intuition" nun schon arabischen Charakter. Der Prophet hat ihnen Ausdruck zu leihen gesucht in seiner Verkündigung. Dabei hat er sich Formeln, Reden und Begriffe bedient, die er bekanntlich nur zum geringsten Teil selbst geschaffen, zum größeren übernommen hat. Man hat feststellen können, daß Juden, Perser und Christen für seinen Neubau Bausteine lieferten. Immerhin darf man sich gewiß die Herübernahme auch nicht allzu schematisch denken. Es ging dabei niemals ohne größere oder geringere Umlagerung des Sinnes ab.

So wird es uns ermöglicht, aus den Zeugnissen, die im Koran vereinigt sind, eine älteste Zeit abzugrenzen, die sog. „mekkanische". In diesem Zeitraum tragen die „Bilder" eben einen ganz eigentümlichen, nämlich einen sehr ursprünglichen Charakter. Die Islamforschung vermag uns mit einem hinreichenden Maß von Evidenz deutlich zu machen, welche Aeußerungen des Propheten jener ersten Zeit entstammen; sie hat die Kennzeichen herauszuarbeiten versucht, die der ersten Predigt des Islam, aber damit auch der ersten der Zeit nach, die uns überhaupt faßbar wird, eignen.

So vermögen wir, ganz grob gesprochen, zwei Stufen im Uebergang der Idee in die historische Realität zu beobachten: den ersten Schritt von der Ur-Schau zu ihrer Gestaltung im Bild und die Darstellung, die Formulierung der Schau im Begriff, mit der ein wichtiger weiterer Schritt getan, bzw. vorbereitet wird. Wie man nämlich über den Objektivitäts-

1) Muhammeds Gotteserlebnis ist das Primäre. Aus der Natur dieses Gottes „folgen" — fast könnte man sagen: logisch — die Vorstellungen von der „Stunde" des Weltgerichts: sie sind die eschatologische „Konsequenz" dieser Gottesschau, die uns jetzt durch Tor Andrae (Der Ursprung des Islams und das Christentum, Upsala 1925) so ausgezeichnet im Zusammenhang dargestellt worden ist.

charakter einer solchen Intuition auch denken mag — man mag ihr diesen zuzubilligen geneigt sein oder nicht — die Möglichkeit der Anerkennung, Zustimmung, Billigung, Annahme, Verbreitung ihres Inhalts ist erst gegeben, wenn der zweite Schritt getan ist: die Fassung im Ausdruck, in der symbolischen Vorstellung oder im Begriff. Das „Bild" ist noch unübertragbar, erst im „Ausdruck" wird es mitteilbar. Und das ist eine ganz außerordentlich wichtige Etappe auf dem Wege der Idee in die historische Realität. Die Kraft der Idee nämlich, die in dem primären Zustand ohne Begrenzung wirksam werden zu können schien (Ur-Intuition, „fließende Bilder"), erscheint jetzt bestimmt, in bestimmte Bahnen gedrängt. Man könnte sagen: die Idee kontrahiert sich in der Berührung mit der Realität, in die sie einzuströmen beginnt. Aber mit dieser „Zusammenziehung" (in mehr oder minder konkrete Bilder und Symbole), mit dieser „Sammlung" ist auch eine „Verengerung" gegeben: aus der scheinbar unendlichen, unerschöpflichen Fülle, aus der die „Idee" sich herauszulösen beginnt, und von der sie in ihrem „Urstadium" noch in sich trägt, fallen jetzt Möglichkeiten über Möglichkeiten ab. Bestimmung ist auch Begrenzung, darum sind diese beiden Charaktere die Voraussetzungen und Bedingungen beim Uebertritt der Idee in die historische Realität [1]).

Die religiöse Idee, die Muhammed in den bekannten Visionen und Bildern, von denen der Koran berichtet, zukam, wird von ihm zum Ausdruck zu bringen gesucht in den Sprüchen und Predigten, die den Suren des heiligen Buches zugrunde liegen. Es ist eine auch von der Forschung oft gestellte Frage, wieweit der Prophet sich bei Beginn seiner Wirksamkeit über den Inhalt seiner Predigt und die Konsequenzen klar gewesen sei, die daraus folgen könnten. Soviel ist klar: es konnte dem Muhammed nicht genügen, die empfangene Offenbarung für sich zu behalten, in ihrem Besitze still zu verharren. Die Idee, die ihn bewegte, drängte in ihm über seine Person hinaus: schon in den frühsten Offenbarungen, die der Erwählte empfing, hieß es „rezitiere!" (iqrā') und dann immer wieder: warne! verkündige! sprich! Die erste Mitteilung an Chadidscha

1) Diesen Gedanken spricht sehr schön Jak. Burckhardt in seinen Weltgeschichtlichen Betrachtungen aus (⁷ 1921, S. 40).

war vielleicht noch ein Sichanvertrauen, um einen Mitwisser zu haben, der das Selbstvertrauen stärkte, die ersten Männer aber, die der Prophet warb: der allerdings noch jugendliche Ali, Zaid Ibn Haritha, Abu Bakr, Talha, Othman u. a. sind schon geworben unter der Losung der Bekehrung, der Mission, der Ausbreitung des wahren Glaubens.

Es besteht Grund anzunehmen, daß in der Beziehung zum Unbedingten, als die das Eingehen der Idee in das individuelle Bewußtsein sich darstellt, die Kategorien des Raumes und der Zeit weitgehend ausgeschaltet sind [1]). Schon in der „Schau" der symbolischen „Bilder" aber erscheint dann der Gehalt der Idee weitgehend bestimmt durch Vorstellungen des Raumes und der Zeit. Die Visionen des Propheten, die in den mekkanischen Suren ihren — allerdings späteren — Niederschlag gefunden, zeigen das. Ihre einen so breiten Raum einnehmenden Schilderungen des Paradieses und der Hölle lassen sich durchaus als solche Verfestigungen der Schau seines Gottes — Allahs — in dem „Zwischenreich" betrachten, das — raumzeitlich — als eine Art Uebergang von der Transzendenz des Unbedingten in die unendlich bedingte Erscheinungswelt erscheint (Schön z. B. in Sure 81, 88, 101, 56 zu beobachten). Sie treten — wenn wir den Versuchen, eine chronologische Ordnung unter den Suren des Koran herzustellen, unsere Aufmerksamkeit schenken — in dem Maße wieder zurück in der Verkündigung des Propheten, als er in nähere Fühlung mit der ihn umgebenden „Realität" zu treten beginnt. Schon die „Fatra" genannte Pause zwischen dem Empfang der ersten Offenbarung und den folgenden, in denen Muhammed den ersten Befehl zur öffentlichen Predigt erhielt, hatte einen wichtigen Einschnitt in der Frühentwicklung bezeichnet. Der Prophet beginnt sich mit der ihn umgebenden Welt auseinanderzusetzen. Wir erkennen aus den ältesten Suren, wie heftig seine Gegner dem Propheten zugesetzt haben müssen in seinen Anfängen, als der Gesandte Gottes zuerst mit seiner Verkündigung hervorzutreten begann. Aber der Prediger wird auch selbst, von sich

1) Systematische Untersuchungen über Raum und Zeit in dem religiösen Erlebnis (also z. B. in der Visionsliteratur) sind mir nicht bekannt. Sie würden recht aufschlußreich sein können.

aus, angegriffen haben — Sure 104 zeugt davon —: was mit der Botschaft, die er zu bringen sich bewußt war, nicht übereinstimmt, das greift er an. Seit er die Offenbarung empfing, sieht er die Welt im Lichte der Erkenntnis, die ihn nun treiben muß. Nur gegen Widerstände setzt die Idee sich in der Wirklichkeit durch. Muhammed überwindet seine Gegner. Der Islam siegt über seine ersten und das sind die gefährlichsten Feinde.

2. Muhammed ist das größte „politische" Genie unter den religiösen Führern der Menschheit gewesen. Er besaß einen erstaunlichen Sinn für die Realität. Sie galt es ihm zu durchdringen mit der Idee, für die er lebte und kämpfte, und er wußte jeweils die Mittel zu finden, die ihm den Erfolg sicherten. Danach bestimmt sich auch sein Verhältnis zur „Macht". Er hat nicht, wie so mancher homo religiosus, in ihr das schlechthin Böse gesehen, dessen er sich zu enthalten, das es durch Nicht-Macht, durch Liebe, durch Beschämung, oder wie immer, zu überwinden galt [1]). Er hat, Staatsmann und Diplomat, der er war, auch die Macht in den Dienst des Kampfes für seine Idee gestellt. War er so bestrebt, die Mächte der Realität mit den Waffen, die er aus ihr entnahm, zu bekämpfen, so hat er im Ringen mit ihnen auch nicht verschmäht, ihnen Zugeständnisse zu machen. Die medinensische Zeit seines Lebens und Wirkens läßt das deutlichst erkennen. (Vgl. die „Gemeindeordnung von Medina", aber auch schon die Episode mit den Heidengöttinnen (Koran 53, 19 ff.) oder den Geist der ersten und zweiten Aqaba.) Für das, was der Prophet praktisch in seiner Politik den Juden und Christen, aber auch seinen Stammesgenossen gegenüber ausführte, für das, was z. B. den Geist seiner medinensischen Kultusreform charakterisiert, hat Muhammed auch ein theoretisches Prinzip gefunden, das sein den Erfordernissen der jeweiligen Lage angepaßtes Verfahren rechtfertigte: das bekannte religionsgeschichtlich so interessante Prinzip der Abroga-

1) In seiner „Idee der Staatsraison" (1924) hat Meinecke die entgegengesetzten Typen des Realisten und des Idealisten in der Politik deutlich werden lassen und historisch illustriert. Muhammed, der einzige religiöse Genius, der als ein Meister der Politik gelten kann (vgl. seine Darstellung in der Sammlung „Meister der Politik") war „Realist".

tionen (Offenbarungen, Koranverse z. B. aufzuheben). Er erfand den Begriff nasaḫa: ungültig machen, „abrogieren", der in der 2. Sure des Korans (Vers 100) erläutert wird: „Was wir auch an Versuchen aufheben oder in Vergessenheit bringen, wir bringen bessere oder gleiche dafür. Weißt du nicht, daß Allah über alle Dinge Macht hat?" Diesen Begriff brauchte Muhammed gar nirgends zu „entlehnen" — wenn er auch das Wort dafür vielleicht entlehnt hat (Nöldeke-Schwally, Gesch. d. Korans S. 52, meint nach Analogie des Aufhebens des Gesetzes durch das Evangelium (?)) —, er ist die theoretische Rechtfertigung seiner Praxis, die darin bestand, im Kampf mit den Gegnern auch Zugeständnisse zu machen, wenn er dadurch größere Vorteile zu erringen glaubte oder keinen anderen Ausweg sah. Die Erleichterung einst geoffenbarter Vorschriften (ḫaffafa) gehört auch hierher (vgl. die berühmte Herabsetzung der Gebetszahl, die Muhammed durch seine Fürsprache bei Gott dem Herrn durchsetzte). War so der Prophet in dieser Zeit einerseits bestrebt, die Verkündigung, in deren Dienst er sich wußte, zusammenzufassen in einen Lehr- und Predigtzusammenhang, der für die Durchsetzung der Idee, die sein Ziel darstellte, sich empfahl einmal durch die Bezogenheit auf die Welt, in die er hineinwirken sollte, sodann aber durch die innere Widerspruchslosigkeit und Folgerichtigkeit, die der Prophet u. a. durch Korrekturen in der Art der „Abrogationen" herbeizuführen suchte, so erkannte er ebenfalls sehr bald die Notwendigkeit, nachdem er schon in der ersten Anfangszeit gewisse kultische und allgemeine religiöse Uebungen angeordnet (Gebet, Fasten, Wohltätigkeit), seine um die neue Verkündigung gescharten und immer zahlreicher werdenden Anhänger fest zusammenzufassen in eine alle Seiten des privaten und öffentlichen Lebens umfassende und bestimmende Ordnung. In der Durchführung und Ausgestaltung dieser Organisation offenbart sich — vgl. wieder die „Gemeindeordnung" von Medina — noch einmal des bedeutenden Mannes politischer, den Realitäten des Lebens zugewandter und gewachsener Sinn in dem Verhältnis, in dem er unter Berücksichtigung der konkreten Situation Bewährtes von andern zu übernehmen und Eigenes, Neues zu gestalten verstand.

Der Impuls, den die Idee des „Islam" übte, erwies sich

als außerordentlich stark. Die ungeheure Expansion, die durch den Tod Muhammeds in keiner Weise aufgehalten wurde, sondern eigentlich erst nach diesem Ereignis zur Auswirkung kam, ließ die unermeßliche politische Bedeutung dieser religiösen Idee deutlich werden. Die Geschichte vieler Völker, vieler Jahrhunderte ist durch sie bestimmt worden. Ein nicht unbeträchtlicher Teil der Welt ist dem Islam unterworfen worden. Für Millionen Menschen ist er die Losung ihres Lebens und Sterbens geworden. Kann es dem Moslem verdacht werden, wenn er in diesem Geschehen göttliche Fügung und Leitung erblickt, wenn er die „Wahrheit" des Islam in seiner Geschichte erwiesen sieht? Diese Idee zeigte welterobernde, weltstürzende Kraft. C. H. Becker hat einmal in einem bedeutsamen Aufsatz über den Islam als Problem — jetzt in seine „Islamstudien" aufgenommen — sehr fein zwischen Islam als Religion, als politischem System und als „Zivilisation" — es wäre vielleicht lieber zu sagen: als Gesamtkultur — zu scheiden und das Aufeinander- und Ineinanderwirken dieser drei Faktoren in der Geschichte aufzuweisen gesucht. Er hat, darin besonders Caetani folgend, gezeigt, daß, während die Anfänge der Bewegung rein religiöse gewesen sind, seit Medina der politische Gesichtspunkt in den Vordergrund rückt [1]). Mit der Eroberung von Vorderasien und Afrika beginnt der politische Gesichtspunkt völlig zu dominieren, so daß wir auch zeitlich deutlich zwischen der religiösen und staatlichen Islamisierung der unterworfenen Länder zu scheiden haben. Becker hebt, wie schon der Bearbeiter der Annali dell' Islam, mit Recht den Einfluß der wirtschaftlichen Verhältnisse hervor. Mit dem Sinken der islamischen Staatsmacht, die von der überlegenen materiellen und geistigen Kultur der unterworfenen Völker überwunden wird, beginnt dann erst wieder im großen Stil die religiöse Mission des Islam, so daß sich die einheitliche Kultur des Chalifenreichs ihrerseits als die Voraussetzung für das Vordringen der Religion erweist, nicht, wie fälschlich so vielfach angenommen wird, umgekehrt. Der Hellenismus hatte die Bahn für eine solche Ausbreitung frei gemacht, die Einheit

1) Das Führer-Charisma des Propheten war ein ebenso stark politisches wie religiöses. Die nächsten Führer der Bewegung, vor allem der Chalife Omar, sind Kriegshelden und Eroberer gewesen.

der aramäischen Christenheit stellte den Boden für sie dar. Heute ist nun, nach Becker, von den drei Faktoren der Entwicklung: Staat, Kultur und Religion die letztere das eigentlich wirksame am Islam geworden. Wie war, muß man nun aber immer wieder fragen, die ungeheure Wirkung dieses religiösen Impulses möglich? Ich denke, sie hing zusammen mit der Wertung der Welt in der islamischen Religion.

Soweit wir überhaupt urteilen können, hat sich in der Wertung und Beurteilung dieser Welt ein gewisser Wandel im Lauf der Zeit schon im Denken des Propheten selbst vollzogen. Lag in der frühesten Zeit für ihn der Akzent in voller Schwere auf dem Kommenden, der Endzeit, dem Gericht, so, daß für die Dinge dieser Welt, für das Heute, wenig Grund zur Beachtung blieb, so zeigte er sich im Verlauf der Zeit immer mehr geneigt, das Eschatologische zurücktreten zu lassen zugunsten einer stärkeren Beachtung, einer positiveren Würdigung „dieser" Welt. Ganz in diese Richtung ging ja auch das Fühlen und Denken seines Volkes: die ganz primitive Freude der arabischen Kämpferscharen an Schätzen und Besitz, ihre Beute- und Eroberungslust. Wir können hier wieder einmal beobachten, wieviel Typisches stets der große Mensch neben seinen besonderen Eigenschaften, die ihn vor den andern auszeichnen, besitzt; vermittels dieses Typischen gewinnt er die repräsentative Bedeutung, die keiner der großen historischen Gestalten fehlt. Muhammed war durchaus Araber: er teilte den weltzugewandten Sinn seines Stammes [1]). So mußte dieser auch in der Religion wirksam werden, mit der der Prophet seinem Volke die Einigung schaffte.

Wichtig für die theoretisch-lehrhafte Seite der Sache ist in diesem Zusammenhang immer der von Muhammed aus dem Alten Testament übernommene und stark betonte Gedanke von der Schöpfung der Welt durch den Herrn. Von diesem Gedanken wurde jede Trübung ferngehalten. Die selbst im Christentum drohende Einschränkung dieser Vorstellung durch den Gedanken der Erlösungs-

1) Neben dieser „Weltlichkeit" besteht übrigens bei diesem Volk durchaus ein religiöser Sinn, ein Sinn für das Numinose. Diese Leute sind nicht Metaphysiker, aber sie kennen die Schauer des Heiligen, das ihr Prophet so machtvoll verkündete.

bedürftigkeit der Welt — die Voraussetzung für das Erscheinen Jesu Christi —, der persische Dualismus, die gnostische Demiurgen-Theorie haben darauf kaum Einfluß üben können. Die Ideen des Leides und des Uebels haben in der Entwicklung des Islams niemals die Rolle gespielt, die sie im Christentum oder im Buddhismus innegehabt haben. Man hat von einer Weltfreudigkeit wie ihres Stifters — so hoch Muhammed auch die Männer des Zuhd, der Askese, gestellt haben mag — so dieser Religion gesprochen. Und es läßt sich nicht leugnen, daß der Islam, weit entfernt von aller Weltablehnung und Weltflucht im asketischen Sinne, den Dingen der Welt stets eine — wenn auch relative und eingeschränkte — Würdigung und Anerkennung hat angedeihen lassen. Wir wollen gewiß nicht die Bedeutung der asketischen Richtungen und Tendenzen im Islam unterschätzen — man braucht nur an den Sufismus, und was damit zusammenhängt, zu erinnern — aber: das sind Extreme, die die kanonische Lehre und der consensus immer wieder eingeschränkt und nur mit großer Zurückhaltung eingearbeitet haben [1]). Mit Recht spricht Snouck Hurgronje von einem „katholischen" Prinzip im Islam. Mag auf dem Gebiet der Dichtung und der schönen Künste, auf dem Gebiet der Kultur die asketische Mystik auch stark gewirkt haben, das öffentliche, das staatliche Leben, die geschichtliche Entwicklung hat sie sehr wenig beeinflussen können. Hier herrscht der „orthodoxe" Islam. Und der verstand mit Realitäten zu rechnen, der vergaß über der jenseitigen die diesseitige Welt nicht [2]).

Der Begriff des „Islam" ist weit, es ist einer der großen religiösen Ideen, die tausend Möglichkeiten der Verwirklichung in

1) Es verdient Beachtung, daß die Durchdringung des Gesamtlebens, vor allem aber der geistigen Welt mit asketischen Gedanken und mystischen Stimmungen in der zeitig von der „Großgemeinde" abgezweigten, schiitischen „Sekte" stets stärker und nachhaltiger gewesen ist als in dem sunnatreuen Islam. Schia und Sufismus haben sich nicht umsonst so eng gegenseitig durchdrungen.

2) Vgl. das so charakteristische von Goldziher mitgeteilte Hadith, nach dem der Beste nicht der ist, der das Jenseits zugunsten der diesseitigen Welt vernachlässigt, noch auch wer das Umgekehrte tut: der beste unter euch ist, wer von beiden nimmt (man achadha min hādhihi wa-hādhihi). (Vorl. üb. d. Islam S. 144).

sich bergen. „Hingebung" bedeutet er seinem Sinne nach. Mochte dieser Gedanke — die Bestimmung, unter der (in der Ur-Intuition) der Verkünder dieser Religion sein Verhältnis zu Gott aufgefaßt hat — von Muhammed, vom Koran in bestimmter Weise festgelegt sein: blieben nicht für die Späteren tausend Möglichkeiten der Auslegung und Deutung offen? [1]) Zeigen nicht die Willensstreitigkeiten der Qadariten und Dschabriten, die sufischen Interpretationen des Islam als taṣawwuf, als Weg zu baqā und fanā, als Pfad zum tauhīd, — um nur Extreme aufzuführen — was man unter „Islam" verstehen, verstehen w o l l e n konnte? Ich wiederhole: das sind extreme Auffassungen. Und die suchte man fernzuhalten in dem Verlauf des Versuchs, mit der Idee des Islam die Welt zu durchdringen. Man erfand — allerdings erst später, nachdem einige Abzweigungen, darunter die bedeutendste, die schiitische, schon stattgefunden hatten, — eigens ein theoretisches Prinzip, ein bedeutsames Regulativ, das die Einhaltung des „mittleren", d. h. des „allgemein-menschlichen" Weges und Sinnes garantieren, Extreme ausschließen sollte: das i d s c h m ā ʿ: das ist der Konsensus der Gläubigen, der als Richtschnur dienen sollte, wenn das göttliche Buch und die Tradition nicht genügten. Im schiitischen Islam hat, wie bekannt, an Stelle dieser Instanz (der Sunna) der Imām, der die Unfehlbarkeit der Lehre in seiner Person garantiert, über die Reinheit des Glaubens zu wachen. Strothmann hat in seinem Staatsrecht der zaiditischen Sekte die Funktionen des Imāms ausführlich untersucht und dargestellt. Man hatte sich schon im ḥ a d ī t h (Tradition), in der Praxis Sprüche zu erfinden und zu überliefern, die die Lücken der koranischen Weisungen und Berichte ausfüllen sollten, die Möglichkeit geschaffen, die Ueberlieferung über die Lehre und Praxis des Propheten und der „Genossen", die Sunna, zu vervollständigen und zu „stilisieren" und man machte allerseits aus-

1) In seinem überaus lehrreichen Werk über die Richtungen der islamischen Koranauslegung (1920) gibt G o l d z i h e r an typischen Beispielen eine Fülle der interessantesten Belege für Mannigfaltigkeit der hermeneutischen Theorie und Praxis in der islamischen Koranwissenschaft. Er zeigt wie tafzīr und ta'wīl, teils ausschließlich eins von beiden, teils beide zugleich („parallele Auslegung") als hermeneutische Prinzipien gehandhabt wurden.

giebig von dieser Möglichkeit Gebrauch [1]). In der Rezeption dieser Hadīth waltete dann wieder jene regulierende Macht, die den Extremen abhold war. (Vgl. die großen kanonischen Traditionssammlungen (muṣannaf), von denen bekanntlich die ṣiḥāḥ des Buchari und Muslim sich besonderen Ansehens erfreuen.) So konnten die schwertgewaltigen Männer, die das Banner des Propheten weit hineintrugen in die feindlichen Staaten, die ganze Länder und Provinzen eroberten und die neue Religion mit der Gewalt der Waffen verbreiteten, sich nicht minder rühmen, treue Moslem zu sein, als die, welche ein dürftiges, weltabgewandtes, aber gottwohlgefälliges Leben in der Zurückgezogenheit führten: sie befanden sich alle auf dem sabīl ullāh, dem „Wege Gottes". Die ersteren durften sich noch berufen auf den ausdrücklich befohlenen dschihād, den heiligen Krieg (die auf ihn bezüglichen Stellen des Koran sind bei Grimme, Mohammed II s. 134 f. gut zusammengestellt). Man vergleiche eine solche religiöse Forderung mit der Lehre der Buddhisten etwa, um zu ermessen, wie grundanders die Haltung der Welt gegenüber ist, die diese beiden Religionen scheidet. Welcher Unterschied zwischen dem tiefen Vertrauen auf die weltüberwindende Macht der Liebe, die das Herz der Menschen wandeln wird, daß sie der Welt entsagen, — jener Haltung, die in der Zurückziehung der Sinne aus der Welt der Eindrücke den ersten Schritt zur Erlösung sieht, und dem Gebot zum Kampf für den einen Gott, dem alle Welt, die er erschaffen, dienen soll.

Der Prophet hat mit einer erstaunlichen Folgerichtigkeit von Anfang an die Eroberung der irdischen Macht, deren Besitz er als für die Durchsetzung der Idee des Islam notwendig erkannte, verfolgt. Er hat dabei die anfechtbarsten Mittel nicht gescheut. Wir gehen aber fehl mit der Annahme, daß es persönlicher Ehrgeiz gewesen, die ihn zu dem allen angestachelt habe. Eine andere Triebfeder muß da noch wirksam gewesen sein; das sehen wir deutlich

1) Goldziher hat in seinen Muhammedanischen Studien (Bd. II) bekanntlich die Entwicklung des ḥadīth besonders lichtvoll behandelt. Er betrachtet den überwiegend größten Teil derselben als Resultat der religiösen, historischen und gesellschaftlichen Entwicklung des Islam in den beiden ersten Jahrhunderten.

bei Vorgängen wie denen von „Klein-Badr": aus persönlichem Ehrgeiz würde Muhammed kaum je den Gottesfrieden in Raǧab durchbrochen haben, wie er es tat, um die Mekkaner zu züchtigen. Er handelte im Auftrage Allahs. „Ein Ausharren und Entsagen, wie es Muhammed in Mekka durchzumachen hatte, kann nicht auf politischen Ehrgeiz, sondern nur auf eine tiefe innere religiöse Gewißheit zurückgehen" sagt Becker einmal in dem oben von mir zitierten Aufsatz mit Recht. Das ist ja eben gerade das Rätselhafte und Geheimnisvolle an der Persönlichkeit dieses wie wenige Sterbliche vergötterten und gehaßten Menschen, daß sein gesamtes Denken, Fühlen und Tun aus dem zentralen religiösen Erlebnis den Schwung und die Kraft erhält, die es auszeichnen. Wäre Muhammed nur ein Schlaukopf, nur ein sozialer Reformer, nur ein religiöser Fanatiker, so wäre er niemals imstande gewesen, die Wirkung zu üben, die er tatsächlich ausgeübt hat. Die moderne Forschung hat hier vieles gegenüber der kurzsichtigen und unpsychologischen Betrachtungsweise richtig gestellt, die man früher auf den Stifter des Islam anzuwenden liebte.

Es ist sehr wahrscheinlich, daß die Eroberung eines so großen Stückes Welt durch den Islam nur geschehen konnte, weil seine Führer von allem Anfang an dieser „Welt" ihren Blick zuwandten, weil sie, weit entfernt von dem Gedanken, daß die Idee schon von selbst ihren Weg finden werde, daß man dem Bösen nicht widerstehen dürfe, auch nicht beirrt gewesen sind von irgendeinem Schwanken in bezug auf das Recht der Anwendung von Macht und Gewalt, von allen Kompromissen, weil sie dem Gebot ihres Propheten folgend, „heilige" Kriege führten, führen durften und k o n n t e n. Es ist ja wohl auch auffallend, und nicht allein durch die Eigenart des arabischen Stammescharakters zu erklären, daß Muhammed von Anfang an von Genossen umgeben gewesen ist, die weit entfernt waren von dem Typus von Frommen und „Jüngern", den wir aus den Kreisen um die großen Religionsstifter sonst zu sehen gewohnt sind [1]), — ich erinnere nur an Gestalten wie Omar und Hamza. Keiner von den berühmten ersten acht seiner Anhänger hatte einen beschaulichen

1) Vgl. meine Arbeit über „Meister und Jünger" (1925), die sich vergleichend mit den Jüngerkreisen um Jesus und Buddha beschäftigt.

oder weltfremden Zug. In so vielen Einzelheiten zeigt sich die Weltzugewandtheit des Propheten. Sehr früh bereits, als der „Bund Allahs" erst nur sehr wenige Mitglieder zählte, hat Muhammed schon eine Abgabe der Gläubigen eingeführt, aus der später eine — proportionelle — Besteuerung, das zakāt (Almosen), einer der „Pfeiler des Glaubens" entstand. Damit ist eine klare Stellung zur Tatsache des irdischen Besitzes gegeben (vgl. bes. Sure 2, 257/8) und zwar in einer Richtung, die auch ich nicht in der Linie sozialkommunistischer Bestrebungen sehen kann (vgl. Snouck Hurgronjes Kritik an Grimme). Uebrigens würde das auch schlecht zu dem Charakter des Propheten Muhammed passen, der sich primär durchaus als religiöser Reformator fühlte. Immer wieder erliegt die Religionsgeschichte der bestechenden Versuchung, die religiöse Sendung mit der ethischen oder sozialen zu verwechseln und zu vermengen. Als ob dem homo religiosus daran liegen könnte, durch Schaffung besserer Lebensbedingungen für den einzelnen dessen Herz noch fester an diese Dinge zu knüpfen. Ebenso einflußreich wie die Einführung der Almosensteuer ist als Erweis für das „politische" Denken Muhammeds die Herübernahme des ḥadschdsch, der Wallfahrt, aus dem Heidentum, und des Fastens aus dem Judentum. Beides mußte und sollte den Anhängern der alten Bekenntnisse den Uebertritt zum neuen erleichtern, aber es war das nur eine einmalige historische Anknüpfung, nicht, wie beim zakāt, die Anerkennung einer gleichsam überhistorischen Ordnung der Dinge. Noch mehr ins aktuell Politische gehört die berühmte Aenderung der qibla, der Gebetsrichtung, von Medina aus, mit der der Prophet einmal die Juden zu bestrafen gedacht, in dem nicht mehr Jerusalem die Richtung bestimmte, sondern Mekka, sodann aber ein neuer Vorwand zur Eroberung Mekkas von Medina aus geschaffen wurde. Man hat wohl vielfach die Machtgier, die Habsucht des Propheten und seiner Scharen hervorgehoben, das Raub-, Plünder- und Ausbeutungssystem (dschizjah) der Moslem gebrandmarkt — aber das Problem, wie die Religion und die Lust an den Schätzen und dem Reichtum dieser Welt so zusammenbestehen, einen so engen Bund schließen konnten, wie es im Islam geschehen ist, ist damit nicht aufgehellt worden.

Wenn wir die Idee des Islam den ganz großen und bedeutsamen Ideen zuzählen, die in der Geschichte der Menschheit Epoche gemacht haben, so geschieht das eben darum, weil wir erkennen, eine wie große innere Spannung diese Idee besessen hat, eine Spannung, die idealiter eine fast unendlich große Zahl von Möglichkeiten in sich birgt [1]). Die historische Entwicklung kann immer nur einzelne von ihnen realisieren. Nur einzelne werden wirksam. Aber dem Auge des Historikers bleiben auch die Ansätze in Richtungen nicht verborgen, die niemals zu umfassenderer Auswirkung gelangt sind. Für die Bedeutung, die Würdigung einer Idee ist dem Historiker, wie das Eduard Meyer mit Recht betont, die Wirksamkeit der Maßstab. Eine geschichts philosophische und eine religionsgeschichtliche Besinnung wird auch die „idealen Möglichkeiten" in Betracht zu ziehen haben.

Während auf dem Gebiet der Politik, während in der Entwicklung des staatlichen und öffentlichen Lebens eines Volkes die Zahl der jeweils um Anerkennung und Durchsetzung ringenden „Ideen" und damit erst recht der „rezipierten" und realisierten Ideen verhältnismäßig gering ist, ist die Anzahl der auf der Ebene der abstrakt geistigen Leistung (Religion, Wissenschaft, Kunst) jeweils hervortretenden und sich durchsetzenden „Ideen" unendlich viel größer. Den Grund dafür erblicke ich in dem größeren Maß an „Verantwortlichkeit", mit dem auf dem Gebiet des staatlichen Lebens die „Vertretung" einer bestimmten Auffassung von vornherein beladen erscheint. Dazu kommt noch ein Anderes: schon für die Durchsetzung einer „politischen" Idee in der Realität wird der Spielraum von der „Theorie" relativ weit gelassen: mit Rücksicht nämlich auf die nach tausenderlei Hinsichten verschiedene „reale" Verfassung der Individuen und die Verhältnisse in Raum und Zeit. (Politische Kunstlehren pflegen relativ allgemein gehalten zu sein. Das Entscheidende ist hier eben immer, wie sie in der konkreten Situation

1) So konnte ein moderner Verteidiger des Islam für diesen die Vereinigung der beiden großen Auffassungen in Anspruch nehmen: des in der Antike herrschenden Bewußtseins der Menschenwürde, und des Bewußtseins der Sündhaftigkeit im Christentum (Sejjid Ameer ʿAlī, The Spirit of Islam, 1902; vgl. Goldziher, Die Richtungen, S. 312 f.).

gehandhabt werden.) Die religiöse Idee nimmt von Hause aus noch weniger Bezug auf die „reale" Verfassung, sie ist — ideale — Forderung. Die Ausbildung und Weiterführung der in einer religiösen Ur-Konzeption angegebenen und angedeuteten Ideen, die relativ unbekümmert um die realiter vorhandene Verfassung vor sich gehen kann, läßt darum sehr viel Möglichkeiten offen; die Weiterbildung, Ausführung und Systematisierung solcher Ideen pflegt das Werk zahlreicher Individuen, vieler Generationen zu sein. Goldziher notiert ausdrücklich die Erscheinung, daß „innerhalb der dogmatischen Ausbildung des Islams häufig das Bewußtsein der Unverbindlichkeit und Unverantwortlichkeit recht grell zutage tritt, die staatsfeindlichen Lehren dagegen immer ernst genommen werden" [1]).

Ueber die Fülle der in der Idee des Islam angelegten Möglichkeiten belehrt uns darum in besonderem Maße ein Blick auf die Entwicklung des geistigen Lebens, wie es sich in der theologischen und philosophischen Spekulation äußert.

Die Idee des Islam war weit und umfassend genug, um in unendlicher Rezeptivität die geistigen Leistungen rasse- und stammfremder Völker in sich aufzunehmen: griechische Philosophie und persische Mystik wurden in die Einheit des islamischen Geisteslebens aufgenommen, wie oströmische und persische Gedanken den Staat islamischer Fürsten aufbauen halfen. Der Weg von dem fanatischen Bekenntnis einiger arabischer Wüstenstämme zu der mit den sublimsten neuplatonischen Spekulationen, gnostischen Ideen, indischer Theosophie auf der einen, aristotelischer Logik auf der anderen Seite durchtränkten Lehre der islamischen Religionsphilosophie ist der gleiche wie die Entwicklung der karawanenplündernden Gefolgschaft des arabischen Propheten zu dem Staat der Hochkultur des Abbasiden-Reiches, wobei es im Auge zu behalten gilt, daß „der Islam"

1) Mit Recht betont auch Strothmann (Das Staatsrecht der Zaiditen, 1912, S. 3), daß nie wie in anderen Religionen die eindringende Superstition oder die Auseinandersetzung mit der Vernunft den Islam habe spalten können, sondern daß Heiligenkult und Menschenvergötterung sektiererisch erst durch ihre staatsrechtlichen Konsequenzen wurden. Die Negierung des staatsrechtlichen Konsensus ist die Ursache der Sektenscheidung.

bei dem allem nicht einfach den — abstrakten oder „neutralen" — Rahmen abgab für all das, was unter dieser Losung unternommen wurde, sondern die islamischen Denker waren Moslem, wie es die Fürsten und Staatsmänner des Islam gewesen sind. Das geht bis in die Reihen der Häretiker und Skeptiker. Wie islamisch ist doch — wenn man den Begriff weniger dogmatisch als religiös faßt — die Mystik Ibn ul Arabis, die die Theologie des Koran so weit dahinten läßt, so viel fremdes Gedankengut absorbiert hat; wer verkennt die islamischen Wesenszüge in der Denkergestalt Ibn Sinas oder Ibn Chalduns? Die gewaltige Kraft, die in der Idee des Islam wirksam war, allein hat es vermocht, so Wesensverschiedenes aneinander zu binden, wie wir von ihr durchdrungen sehen. Wenn es gelegentlich nahe daran zu sein schien, daß die in so gewaltigen Spannungen auseinandergezogene Einheit des Islam zerbrach: so als in der Abbasidenzeit eine stark konservative und eine extreme, liberale Theologie, eine griechisch bestimmte, sehr freigeistige Naturwissenschaft, eine immer mit einem Fuß in der Häresie steckende Mystik und die Propaganda der Schia sich bekämpften (— Horten hat uns das jüngst wieder anschaulich in seiner „Philosophie des Islam" gezeigt —), immer wieder hat die Idee des Islam gesiegt und die Geister zusammengezwungen [1]). Die Bekehrung Bistamis zeigt die Wirkung in der innerен Entwicklung eines hervorragenden Denkers, die Vermittlungssysteme Ascharis und Maturidis sind der äußere Ausdruck der Ueberwindung der realen Gegensätze in der höheren Idee der Einheit des Glaubens. Es tut die innere Fruchtbarkeit der Idee des Islams dar, und nicht nur die innere Lebendigkeit und äußere Bewegung der Zeiten, die diesem synthetischen Versuch folgten, daß immer von neuem die Entwicklung die Extreme hervortrieb und man nach den verschiedenen Seiten hin Möglichkeiten, die in dieser Idee angelegt schienen, bis zur letzten Konsequenz hin auszugestalten trachtete. Die Mittel, mit denen

1) Mit Recht betont Goldziher (Vorles. Abschn. V), daß nur solche Gruppen als Sekten des Islam zu bezeichnen seien, deren Anhänger sich in Grundfragen, die für die Gesamtheit des Islams fundamentale Bedeutung haben, von der Sunna trennen und die sich in eben solchen Fragen dem Idschma widersetzen.

man die Legitimität seines Vorgehens und seiner Auffassung zu wahren trachtete, waren im Verlauf der Zeit und unter dem Einfluß vor allem griechischer und jüdischer Theorie und Praxis unendlich verfeinert worden. Die Exegese arbeitete mit allen Feinheiten rationalistischer und allegorischer Interpretation, die Philosophen nutzten die scharfsinnigen Theorien ihrer griechischen und jüdischen Lehrmeister. Auch die kühnsten Neuerer aber stellten sich unter die Idee des Islam, die sie nun eben in ihrer Weise deuteten, sich zu deuten das Recht nahmen. (Wobei dann freilich nicht nur das idschmā, sondern auch der Koran praktisch weitgehend ausgeschaltet wurden). Man darf ihren Anspruch, den Islam zu bekennen, nicht nur auf äußere Rücksichten (Furcht vor der Rache der „Kirche" und des Staates) zurückführen, sie glaubten wahrhaft Moslem zu sein. Damals rief Al Halladsch, der große Ketzer, sein kühnes Wort: anā 'l ḥaqq — ich bin eins mit der „Realität", dem wahren Wesen, ich bin Gott. Als letztes Wort rief er es — auf dem Scheiterhaufen. Immer noch einmal wurde der Versuch unternommen, die Einheit des Islam zu retten; der großartigste Versuch war es, den um 1100 Ghazzali unternahm, wie kein anderer dazu geschickt. Er war tief überzeugt von dem Reichtum und der Fülle der „Möglichkeiten", die die Idee des Islam in sich barg, er hat versucht, ihnen gerecht zu werden, im Leben und in dem gewaltigen System, das er schuf; aber er wußte auch um die Gefahren der Auflösung, in die der Fanatismus der Extreme die Einheit bringen mußte. Wie er gegen die Philosophen und Fikhleute stritt, so hielt er sich von den Uebertreibungen der fanatischen Mystik fern. So wurde er nach Lehre und Leben (einer) der muḥjī alī dīn, der Erneuerer des Islam. Man hat schon das Protestantische an Ghazzali betont; erinnern wir uns daran, daß auch etwas „Katholisches" an ihm ist. Die Theologie des Razi und seiner „Nachfolger" hat dann, wieder Jahrhunderte später, von neuem eine Synthese zu schaffen gesucht, die eine Rückkehr zum „Islam" allen denen zurief, die sich zu weit entfernt hatten. Tusi und Idschi haben die Scholastisierung fortgesetzt, denn das wurde sie jetzt. Ringsum aber, am Rande des großen Kreises, der die Bekenner des Islam zusammenhielt, und doch in tiefinnerer Verbindung mit dem speisenden Quell der Mitte, blühten die unsterblichen Geister, die von der Liebe Got-

tes und seiner Propheten, trunken in Werken der Dichtkunst und der Betrachtung die Wahrheiten des Islam unsterblich gemacht haben. Die späteren Zeiten zehren davon. Die alte Staatseinheit war längst zerfallen, aber in immer neuen mächtigen Gründungen erprobt sich die staatenbildende Kraft des Islam. Die Reiche der Perser, Osmanen, die Turkstaaten und die Mogulmacht bezeugen das.

Die Geschichte des Islam ist darum so besonders lehrreich zu studieren, weil wir — von dem Entwicklungsgang der christlichen Religion abgesehen, die aber sehr viel kompliziertere Verhältnisse darbietet — nirgends in der Religionsgeschichte in solcher Klarheit die Wirkung der religiösen Idee auf die historische Realität beobachten können wie beim Islam. Es ist der letzte ganz große Versuch zur Errichtung einer theokratischen Herrschaft in der Welt. Von der altrömischen Zeit abgesehen, ist vielleicht nirgends die Durchdringung des staatlichen, des öffentlichen und privaten Lebens mit der Religion, die Verbindung und der Zusammenschluß beider ideell so eng gewesen wie im Islam [1]) — doppelt erstaunlich, wenn man sich erinnert, daß der Islam schon längst nichts weniger als eine Nationalreligion ist. Hier ist es nicht Anpassung der Religion, was sonst so vielfach das Zusammengehen von staatlichen und religiösen Mächten bestimmt, sondern dieser Religion wohnte von Anfang an eine Tendenz inne auf die Gestaltung der Welt. Gewiß: jede Religion erhebt den Anspruch auf Durchdringung des gesamten menschlichen Lebens [2]). Aber sehr vielfach führt die Entwicklung dazu, daß, wo nicht ein Kampf zwischen Staat und Religion entbrennt (das christliche Mittelalter), stillschweigend eine gegenseitige Ab- und Eingrenzung der Kompetenzen erfolgt, die es nicht zu jener

1) Dazu trug natürlich, besonders für die Abbasiden-Aera, das Erbe der Sassanidenherrschaft bei. Ueber das Verhältnis von Staat und Kirche unter dieser vgl. Christensen, L'empire des Sasanides 1907, p. 64 ff.

2) Daß infolge dieser Tendenz, die sie mit den von ihr abstammenden, wenn auch allmählich sich verselbständigenden Systemen Kunst, Wissenschaft und Philosophie teilt, die Religion in Konflikt mit diesen geraten muß, ist besonders von Dilthey immer wieder aufgewiesen worden. Vgl. dazu seine Ges. Schr. Bd. V, S. 339—416 und meinen Aufsatz (ZMR. 39 4. 1925). Für das Christentum sucht die Geschichte dieser Auseinandersetzung darzustellen Troeltsch, Die Soziallehren der christl. Kirchen 1912.

imponierenden Einheit kommen läßt, die dem Islam, besonders in den großen Zeiten seiner Expansion, eigen war [1]). Die Strenge und Nüchternheit, die einen Grundzug des Islam ausmacht, und die ihm das Stigma seiner Herkunft aus der Wüste aufprägt, hat den staatlich-politischen Sinn schärfen und ausbilden helfen. Mag er in Technik und Methode auch weitgehend Entlehnungen vorgenommen haben von Griechen und Persern: das Interesse für die Geschichte — auch sie gesehen im Licht einer Lehre von der Entstehung und Ausbreitung des wahren Glaubens — ist dem Islam schon in der Frühzeit eigen und verläßt ihn nicht. Von welch eminenter Schätzung der Realität zeugt die Historik des Islam: jedes ḥadīth, jedes Stück Ueberlieferung hat neben dem Wortlaut, dem Text (matn) seinen historischen Teil: den isnād, die Kette (silsila) der Gewährsmänner, in der die Echtheit der Tradition beglaubigt werden soll: eine, wenn auch von der unseren verschiedene, Wertung dessen, was war [2]). Die Historiographie bezeugt diesen Sinn für das geschichtliche Leben, angefangen von der noch halb hagiographischen Sira, der Lebensbeschreibung des Propheten, über die Riesenwerke eines Masudi und Tabari hin bis zu der geschichtsphilosophischen Theorie eines Ibn Chaldun, der in seinem wider die Peripatetiker des Islam gerichteten Kampf gegen die deduktive, rein logisch interessierte Philosophie und in seinem Dringen auf die Betrachtung der empirischen, historisch-gesellschaftlichen Welt, trotz seiner „Skepsis" als ein echterer „Moslem" dasteht, wie die falāsifa, die gräzisierenden Philosophen. Ich verweise auch auf die unerhört differenzierte Aus-

1) Mit Recht weist Strothmann (Das Staatsrecht der Zaiditen 1912 Einl.) darauf hin, daß im Islam der Dualismus von Religion und Staat keinen Platz hatte, daß dafür die Frage der Staatsform (Kirche), also eine interne Angelegenheit von höchster Bedeutung, zum „Schibboleth der Rechtgläubigkeit" werden mußte.

2) Ueber den ḥadīth und seine Kritik vgl. vor allem Goldziher, Mus. Stud. II, S. 6 ff. — Daß sich der islamische Sinn für Tradition mit unserer abendländischen, aus einer spezifischen geistesgeschichtlichen Situation und Entwicklung entstandenen und ausgebildeten geschichtlichen Auffassung, Methodik und Technik nicht ohne weiteres in Eins setzen läßt, ist klar, aber der Sinn für historische Kontinuität und ihren Wert ist da, darauf kommt es uns hier an.

bildung des Rechts, wie sie in den großen Schulen mit ihren zahlreichen Unterabteilungen theoretisch vorgenommen und in der Verwaltung der gewaltigen Reiche praktisch erprobt wurde, als charakteristisch für die Kennzeichnung des Geistes des Islam in der angedeuteten Richtung. Daß die islamische Religion die Naturforschung nicht nur nicht gehindert, sondern einen erstaunlichen Hochstand hat erreichen lassen, spricht für die Weltaufgeschlossenheit, die mindestens mit ihr vereinbar war.

Das Leben ist andauernder, unaufhaltsamer Wechsel: die „Erscheinungswelt" spiegelt diesen Wechsel in dem Auf und Ab der geschichtlichen Entwicklung wieder. So ist es nicht erstaunlich, wie der Islam, gerade weil der Idee des Islam eine tiefere Affinität zur Realität zu eigen gewesen ist als anderen religiösen Ideen, auch in stärkerem Grade diesem Wechsel und Wandel unterworfen gewesen ist. Reiche wurden gegründet und zerstört, Herrschaften aufgerichtet und vernichtet, immer dicht nebeneinander stolzeste Höhe und jähester Fall. Schon Hegel hat aufmerksam gemacht auf die ungeheure Kraft und Intensität, die Leidenschaftlichkeit des Willens, der sich hier auf die Durchdringung der Welt mit der Idee wirft, mit der Idee Allahs, des einen Gottes. „Aber der Mohammedanismus", so formuliert er es in der Philosophie der Geschichte in seiner tiefgründigen Sprache, „ist nicht die indische, nicht die mönchische Versenkung ins Absolute, sondern die Subjektivität ist hier lebendig und unendlich, eine Tätigkeit, welche ins Weltliche tretend dasselbe nur negiert und nur wirksam und vermittelnd auf die Weise ist, daß die reine Versenkung des Einen existieren soll". Und dann: „Die Grundzüge des Mohammedanismus enthalten dies, daß in der Wirklichkeit nichts fest werden kann, sondern alles tätig, lebendig in die unendliche Weite der Welt geht, so daß die Verehrung des Einen das einzige Band bleibt, welches alles verbinden soll." Hegel findet in diesem Zusammenhang das wundervolle Wort von der „rücksichtslosen Innigkeit", das so bezeichnend für einen Grundzug im Wesen des Islam ist[1]).

1) Hegel, Werke Bd. IX, S. 361 ff. und 365.

3. Aber noch eine Ueberlegung bleibt uns anzustellen, die eine der Grundfragen beantworten helfen soll, die wir zu Beginn dieser ganzen Untersuchung stellten. Wie verhält sich, so wollen wir uns fragen, nun schließlich der Geist des Islam, wenn wir darunter nicht irgendeine mystische Realität, sondern den Inbegriff des historisch im Islam und durch den Islam zur Entfaltung Gelangten verstehen wollen, zu der Idee, die wir in alle diesem wirksam sahen? Da scheint es zunächst so zu stehen, daß die bunte Fülle dessen, was in dem nicht ganz anderthalb Jahrtausend seiner Entwicklung der Islam an Bildungen hat entstehen lassen, herausfällt, herauszuquellen scheint aus dem Begriff, mit dem wir die Lehre, die Religion Muhammeds zu bezeichnen uns gewöhnt haben. Und auf der andern Seite scheint es wieder, als bliebe die Realität weit hinter der idealen Forderung zurück, die die Idee des Islam darstellt.

Ich möchte also einen Unterschied machen zwischen dem, was ich den Idealbegriff des Islam nennen möchte und dem, was als historischer Begriff des Islam zu bezeichnen wäre. Die Meinung des Zweiten ist klar. Der Idealbegriff des Islam würde sein: der explizite Ausdruck sämtlicher Möglichkeiten, die in dem — seinerseits aus der Geschichte entnommenen — Begriff „Islam" implizite ruhen. Also nicht ein „Idealbegriff" im Max Weberschen Sinne, als Idealtypus gefaßt, sondern orientiert an der historischen Ausprägung. Der Erkenntniswert eines solchen Begriffes ist nicht unbedeutend: er erlaubt uns ein gerechteres Urteil über das, was der Islam bewirkt, geschaffen hat; wir vermengen, wenn wir mit diesem Begriff zu arbeiten gelernt haben, nicht mehr die Erscheinung des Islam in der Geschichte, das, was heute als „Islam" vor unseren Augen erscheint, mit dem Ideal des Islam, das einst diese Idee in schöpferischer Kraft aus sich hervorgehen ließ. Wir werden gerechter, wenn wir nicht nur „Theorie und Praxis", sondern Ideal und Gestaltung auseinanderhalten, auch oder vielmehr gerade in der historischen Betrachtung. Wir sahen, in der Idee des Islam ist eine gewisse Spannung von Möglichkeiten gegeben. Die Möglichkeiten sind nicht unendlich, sie sind begrenzt. „schirk", Gott ähnliche Wesen „beigesellen" in der Lehre oder in

der Praxis der Verehrung, ist nicht vereinbar mit dem Bekenntnis zum Islam. Aber es bestand — um im Theoretischen zu bleiben — auch abgesehen von der Verschiedenheit dessen, was als schirk zu gelten hatte, immer die Möglichkeit, über Gott, über seine Attribute, über den Propheten, über den Koran, über die Freiheit der Menschen, verschiedene Auffassungen zu hegen und zu vertreten, die insgesamt den Anspruch erheben konnten und erhoben haben, islamisch zu sein. „Qadarija", „Mutazila" und „Sufismus" bezeichnen Etappen in der Dogmengeschichte des Islam. Wir haben, so mannigfaltig die Entwicklung der islamischen Theologie und Philosophie gewesen ist, noch nicht ohne weiteres Grund anzunehmen, daß jede dieser „Möglichkeiten", auch nur der historisch einmal aufgetauchten oder relevant gewordenen, bis zur letzten Konsequenz entwickelt worden seien, also im „historischen Begriff" erschienen sind [1]). Gewiß, die historische Entfaltung des Islam ist mannigfaltig und bunt genug. Aber gerade eine Religion (und Kultur), die so stark eingestellt ist auf die Gestaltung der Wirklichkeit, die so sehr zu Konzessionen und zu Verbindungen mit allem „Fremden" neigt, ist natürlich immer besonders in Gefahr, in der Umarmung der Wirklichkeit der „idealen" Forderung zu vergessen, und so die Ansätze und Impulse in der einen oder andern Richtung sich verlaufen zu lassen in Angleichung, Anpassung oder Auflösung. (Vgl. das oben über die „katholische Tendenz" Gesagte. Sie ist eben im ganzen immer wieder siegreich geblieben.)

So erscheint es durchaus denkbar, den „Idealbegriff" einer historischen Erscheinung, wie es der Islam ist, zu bilden, oder wenig-

1) Am konsequentesten pflegen immer solche Richtungen sich auszuleben, die von vornherein in bezug, im Widerspruch zu einer entsprechenden Gegenrichtung sich bewegen: Freiheitstheorie und Determinismus z. B. In der gegenseitigen Bekämpfung und Steigerung liegt, wie die dogmengeschichtliche Entwicklung immer zeigt, ein wesentlicher Antrieb. Er fehlt, wenn eine Richtung sich, man könnte sagen: ohne Rücksicht auf andere Auffassungen auf die Ausgestaltung eines Ideenzusammenhanges festlegt; wie etwa die Mystik, deren Gegensatz zum Rationalismus mehr als ein formaler zu betrachten ist (daher sich denn die mystische Theologie ganz verschiedener Religionen oft unter einander ähnlicher sieht als der mystische und der rationalistische Zweig e i n e r Religion).

stens Züge herauszuarbeiten, die, über das Historische hinausgehend, sich zu einem Zusammenhang zusammenschließen, der von einer inneren Logik beherrscht erscheint. Wir versuchen das Wesen eines solchen „Idealbegriffs" noch näher zu verdeutlichen. Wenn die Idee des Islam als die treibende Kraft anzusehen ist, der Muhammed in seiner Verkündigung Gestalt verlieh, die durch ihn aus ihrer idealen Existenz in die Realität trat und durch die geschichtliche Entwicklung — d. h. die Auseinandersetzung von Idee und Realität in der historischen Zeit — hindurchwirkte, so erlaubt sie uns, die wir ein gewaltiges Stück dieser Entwicklung vor uns haben, einen idealen Begriff zu bilden, der über die Gesamtheit des in der Geschichte Verwirklichten hinaus aus dieser Idee ihre idealen Möglichkeiten konstruiert. Es würde dabei wohl denkbar sein, daß die eine oder andere von ihnen noch realisiert würde. Diese Möglichkeit ist de facto gering. Und zwar aus drei Gründen. Erstens spricht die historische Gesamtsituation dagegen, die uns eine bereits Jahrhunderte währende Erschöpfung der islamischen Völker auf dem Gebiet besonders des geistigen Lebens zeigt, soweit es durch religiöse Impulse bestimmt ist. Immerhin wird man auch hier vorsichtig sein müssen, denn der Babismus, der sich von den zahlreichen synkretistischen Bewegungen im Islam der jüngeren Vergangenheit durch seine — allerdings relative — Originalität abhebt, ist, um von modernsten Strömungen hier abzusehen, immerhin ein nicht zu unterschätzender Beweis für die im Islam noch vorhandenen religiös-produktiven Kräfte (Horten hat recht, wenn er auch der nachghazzalischen Epoche eine gewisse Produktivität zusprechen will. Diese ist aber, besonders an der Blütezeit des Islam gemessen, relativ gering). Zweitens — und das ist das Wichtigere — weil eine Art geschichtsphilosophischer Gesetzmäßigkeit zu bestehen scheint, nach der die Fruchtbarkeit geistiger Erscheinungen mit der Entfernung von der Zeit der Entstehung, des „Anfangsimpulses", nachzulassen beginnt bis zu der völligen Erschöpfung und zwar im umgekehrten Verhältnis zur Zunahme der Entfernung von ihr. Dagegen besagen auch gelegentliche „Reformationen" nichts, die in der Regel als Wiederaufnahme, Unterstreichungen einer bereits vorhandenen Richtung aufzufassen sind, als Gewichts-

verlagerung mehr wie als Ausbildung neuer „Möglichkeiten". Drittens aber, und das hängt eng mit dem eben Erörterten zusammen, erläutert und spezifiziert es näher, wird mit der zunehmenden Festlegung, Dogmatisierung und Normalisierung einer Religion die Spanne neuer Entwicklungsmöglichkeiten — oft bewußt (vgl. die Entwicklung der katholischen Kirche) — immer weiter eingeengt. Die Urkonzeption, die „erste Intuition" Muhammeds: welcher Horizont von Möglichkeiten! Schon die Zeit der mekkanischen Suren zeigt ihn stark begrenzt. Medina verengt ihn wieder (die Kehrseite der positiven „Bestimmungen", die wir oben bei der Betrachtung der Entwicklung des Islam vornahmen). Der Koran ist eine umfassende, aber „noch" relativ weite Norm („ḥammāl dhū wudschūh"). Die Sunna zum normativen Prinzip erhoben, engt die Breite der Möglichkeiten weiter ein. Und in die großen und kleinen Lücken treten die Lehren, Theorien, Auffassungen und Auslegungen und Thesen der Imame, der Scheichs, der Ulama und Fuqaha. Unzählige von ihnen widersprechen sich in ihren Lehren — ungezählte „Meinungen" heben sich gegenseitig auf, erlauben beliebige Gegenansichten. Aber besonders durch die Tätigkeit der großen Lehrer, der Frühzeit vor allem, sind doch aus der Fülle der praktisch oder theoretisch in den Gesichtskreis tretenden Möglichkeiten, vor allem in den entscheidenden Fragen, die meisten ausgeschieden als häretisch (bidʿa) oder als irrelevant. Auch wenn solche Gedanken immer wieder einmal erneuert wurden, es blieben „blinde Geleise". Damit mußte auch die Wahrscheinlichkeit, daß aus der Befruchtung mit fremdem Gedankengut neue Möglichkeiten auftauchten, geringer werden [1]).

Im übrigen ist es aber wieder richtig, sich zu erinnern, daß durch diese Einengung und Eingrenzung durch die Spekulation, durch die theologische, juristische und philosophische Theorie, die Realität, die man eben dadurch einzufangen sucht, wieder entgleiten muß. Die Buntheit, die Vielfältigkeit des Geschehens, läßt sich nicht so pressen. Und so sehen wir — das lehrreichste Beispiel —

1) Wenn es den Modernen gelingen sollte, in ihrem Kampf gegen das Prinzip des taqlīd und für die Freiheit des idschtihād sich durchzusetzen, würden freilich neue Möglichkeiten sich eröffnen.

das so ungeheuer scharfsinnig erdachte und durchdachte Religionsgesetz des Islam, die scherī'a, weit entfernt von einer völligen Beherrschung des Lebens, ihm im Gegenteil, wie uns besonders Snouck Hurgronjes Forschungen gezeigt haben, fast fremd gegenüberstehen. Nicht nur, daß das Leben sich nicht von ihm binden läßt, auch die Theorie hat Zugeständnisse machen müssen, die nun als eine Vermittlung zwischen dem „Ideal" und der „Wirklichkeit" erscheinen. Besonders gilt das natürlich für die dem arabischen Islam ursprünglich rassefremden Völker und Länder [1]).

Bedeutsam wird die Unterscheidung von Idealbegriff und historischem Begriff für die religionsgeschichtliche Erkenntnisarbeit, wenn es die Frage zu beantworten gilt: Was ist denn „eigentlich" Islam — und was nicht? Die Wesensfrage. Es ist wichtig, sich einmal ganz klar vor Augen zu halten, daß hier die immanent-„theologische" Bestimmung und die „extern-religionswissenschaftliche" sich nicht ohne weiteres decken werden [2]). Denn: die vom Islam selbst im Laufe der Zeit aufgestellten und oben kurz berührten Normen, die dem Moslem erlauben, zu bestimmen, was — auch historisch — zum Islam gehört und was nicht [3]), und positiv, welcher Zug als „islamisch" anzusprechen ist, diese Normen, unter die sich der immanent Urteilende freiwillig stellt, können für

1) Sehr wichtig ist, was neuerdings mit Recht wieder betont wird, für die Betrachtung des Wandels in der historischen Entwicklung der Grundgedanken und der Einzelformen das Studium der Wirkung der nationalen Charaktere, die auf die Bildung des Islams den größten Einfluß ausgeübt haben (arabischer, persischer, türkischer, ägyptischer usw. Islam). Neben dem völkerpsychologischen Moment spielt für diese Sonderentwicklungen die jeweilige religiöse, allgemeinhistorische, wirtschaftliche, soziologische Situation eine Rolle. Wir können das hier, wo uns die prinzipiellen Fragen beschäftigen sollen, nicht ins einzelne verfolgen.

2) Vgl. für diese Unterscheidung meinen Aufsatz: Zum Problem der externen Würdigung der Religion (ZMR 1922, Heft 6).

3) Fünf Punkte stellen bekanntlich die „Grundpfeiler" des Islam dar: ein dogmatischer: Das Bekenntnis zur Einheit Gottes und Muhammeds Prophetie, zwei kultische: der Ritus des Gottesdienstes und die Wallfahrt; zwei religiös-ethische: Almosen und Fasten. Das Wesentliche der Glaubenslehre geben im übrigen die — zahlreichen — Katechismen oder Bekenntnisschriften.

den Religionsforscher diese Gültigkeit nicht besitzen. Nicht nur, daß er — empirisch gesprochen — immer mit der Möglichkeit rechnen muß, daß im Verlaufe der historischen Entwicklung Richtungen die Oberhand gewonnen und die Gestaltung der religiösen Vorstellungen bestimmt haben, die nicht aus dem Zentrum der ursprünglichen Bewegung herausgewachsen, sondern vielleicht durch starke äußere, ablenkend wirkende Einflüsse bedingt gewesen sind, die, mit einem Wort, Abbiegungen von der ursprünglichen Idee bewirkt hätten — mögen sie immer kanonisiert und zur Norm erhoben worden sein — für ihn ist a priori die immanente Betrachtung der Entwicklung, die in den spezifisch theologischen Begriffen der „Offenbarung", „Ketzerei" usw. zum Ausdruck kommt, unmöglich. Paradoxerweise stellen sich also die Dinge so dar, daß für den *immanenten* Standpunkt die *historische* Entwicklung eine *größere Bedeutung* erhält wie für den externen, weil die in der Religionsgemeinschaft vollzogene Kanonisation, Dogmatisierung und Normierung notwendig als einzig autoritäre Auslegung der ursprünglichen Glaubenswahrheiten *hinzu*kommen muß zur Aufnahme der eigentlichen Glaubenswahrheit (Prinzip der Tradition). Diese Normierung im einzelnen vollzieht sich in der historischen Zeit, also wird die in der „Zeit" sich ausbreitende Entwicklung von höchster Bedeutung für die wahre Auffassung und Praxis dieser Religion. Sie tritt *neben* die — relativ — „zeitlose" ideale Forderung. Für die religionshistorische (externe) Arbeit anderseits besitzt jede Art der Auslegung — auch die *Theorie* der Auslegung — und jede praktische Gestaltung, also jedes Wirken, nur, ich möchte sagen: kasuistischen und symptomatischen Wert. Mit Recht sagte Goldziher: „In Religionen, deren Bekenntnis- und Uebungsformen aus bestimmten heiligen Texten abgeleitet werden, kommt sowohl die gesetzliche als auch die dogmatische Entwicklung zur Anschauung an der exegetischen Arbeit, die an den heiligen Texten vollzogen wird. Die Religionsgeschichte ist in solchen Kreisen zugleich Geschichte der Schriftauslegung" (Vorlesungen S. 59)[1]. So also *konnte* man — wird im einzelnen Fall der Religionsforscher sagen — die Lehre

1) Vgl. für diese Zusammenhänge mein Buch: Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrh. I. 1926.

Muhammeds interpretieren und dogmatisieren. So wurde sie also aufgefaßt und weitergebildet. Ebenso wird er die Auswirkung der Idee des Islam auf politischem, wirtschaftlichem und künstlerischem Gebiet, die natürlich in Wechselwirkung mit der ersteren steht, bewerten. Er wird sich aber eben, und das ist das Wichtigste, prinzipiell nicht gebunden fühlen, bei der Frage nach dem Wesen des Islam vom hic et nunc der Entwicklung aus den gleichen Weg zurückzugehen, den die Entwicklung genommen (und dann selbst teilweise kanonisiert) hat, sondern er wird sich das Recht vorbehalten — und von ihm ausgiebig Gebrauch machen —, diese Entwicklung überspringend, zum Ausgang selbst zurückzugehen. Es ist im Grunde, rein formal gesehen, der Gegensatz zwischen „protestantischem" und „katholischem" Prinzip. Luther nahm für sich das Recht in Anspruch, unmittelbar aus der Schrift die Norm des Glaubens zu entnehmen, ohne den Weg über Tradition und Kirche. Er tat es allerdings quā Christ und quā Theologe. Der Religionsforscher hat grundsätzlich diesen Schritt aus der Immanenz in die Externität zu tun: quā Forscher [1]). Es ist keine Frage, daß die „Religion des Koran", d. h. die Religion, die wir dem heiligen Buche entnehmen können, nicht die gleiche ist, wie die, als die sich der Islam unter Zugrundelegung der Tradition darstellen würde, von der praktisch geübten Religion (und „Volksreligion") ganz zu schweigen [2]). Theoretisch erhebt allerdings die offizielle Lehre den Anspruch, durch die Tradition die Sunna, d. h. die Sunna des Propheten und der Genossen, der Gegenwart überliefert zu haben, d. h. es bestünde kein wesentlicher Unterschied zwischen einst und jetzt; aber wie es realiter damit bestellt ist, hat die ḥadīth-Kritik uns ja gezeigt. Legt man nun die „Lehre" des Koran zugrunde, so muß für den Religionshistoriker, der von der offiziellen Dogmatik ab-

1) Die nähere Ausführung und Begründung dieser Forderung in meiner „Religionswissenschaft", Kap. II.

2) Daher denn auch manche Sekten, wie z. B. die Wahhabiten, unter Vernachlässigung, ja unter ausdrücklicher Negierung der Tradition (und des idschmā) unmittelbar auf das Gottesbuch zurückgehen. Andere schaffen durch Anerkennung neuer Propheten und heiliger Literatur (Bab, Beha Ullah) neue Tradition, unter (teilweiser) Abrogation der alten.

sehen will, die allegorische Auslegung der Mystiker ebenso eine Möglichkeit darstellen, wie die kanonisierte oder irgendeine rationalistische. (Ganz abgesehen übrigens von der Tatsache, daß auch die Mystik im Islam, wie in den meisten anderen Religionen, sich auf eine „Tradition" berufen kann.) Ein gutes Beispiel ist, um nur ein Einzelproblem herauszugreifen, die Verehrung des Propheten, deren Geschichte dank den neuesten Untersuchungen (Tor Andrae) in erfreulicher Weise aufgehellt worden ist. Im Koran ist — natürlicherweise — von einem Prophetenkultus noch nichts vorhanden. Hier ist der Prophet, wie Goldziher es ausdrückt, „Wegweiser, nicht Musterbild". Nun, seine heutigen, den Propheten (und neben ihm unzählige „Heilige") fast göttlich verehrenden Anhänger erheben, mit Recht, den Anspruch darauf, „Moslem", Rechtgläubige, zu sein. (Darüber übrigens, ob man „mehr" oder „weniger" rechtgläubig sein kann oder ob es quantitative Unterschiede im Glauben nicht gäbe, haben — Belege bei Goldziher — die muslimischen Theologen vielfach deliberiert. Die Fragestellung ist vor allem durch die murdschitische Bewegung angeregt worden, die bekanntlich eine besonders weite Fassung des Islam propagierte.) Das zeigt uns wieder: wenn wir schon scheiden zwischen dem, was der Islam wollte, und dem, was islamisch war und ist, so wird der Maßstab, nach dem wir das letztere messen, nicht der Selbstanspruch sein können, sondern für den immanenten Standpunkt werden es die sich selbst beglaubigenden Instanzen und Garanten der Rechtgläubigkeit sein, für den externen wird der historisch-kritische Sinn diesen Maßstab abgeben müssen.

4. Ich fasse zusammen. Der Islam als Idee entzündete sich im Geiste Muhammeds, der in seinen Offenbarungen von ihr durchdrungen war. Der Prophet hat den Inhalt seiner Offenbarung in einen lehrhaften Zusammenhang gefaßt und die Anhänger der neuentstandenen Lehre zu einer festen Organisation vereinigt. Damit war aus der reinen Idee das konkrete religiöse System des Islam geworden mit ganz bestimmten Aussagen und Forderungen, mit denen es der historischen Realität gegenübertrat. Im Ringen mit ihr hat es die vorgefundene Situation tief gewandelt, sich aber, in-

dem es sich in bestimmten Formen verfestigte, von seinem idealen Begriff entfernt. Die historische Entwicklung ist, bewegt durch eine Fülle diverser und heterogener Faktoren, ihren besonderen Weg gegangen, der uns, wenn wir ihn kritisch überblicken, einen starken Widerstreit zwischen Forderung und Erfüllung zeigt. Dafür erwies es sich, daß der Idee des Islam von Haus aus eine Affinität zur Realität innewohnte, die es verständlich macht, daß diese religiöse Bewegung so tief wie nur irgendeine auf die Gestaltung eines großen Teiles der Welt hat wirken können.

So verstehen wir die Worte eines bedeutenden Historikers der Gegenwart, mit denen diese Betrachtungen geschlossen seien: „Das höchste, was die Individualität zu schaffen vermag, ist die Idee. Sie ist die Schöpfung eines Einzelnen, aber sie gewinnt ihre geschichtliche Gestalt durch das Zusammenwirken Mehrerer, die sie modifizieren und voll ausbilden. Dann gewinnt sie Scharen von Anhängern und sucht sich durchzusetzen und zu der die Gesamtheit beherrschenden Norm zu werden. Aber auch wenn es ihr gelingt, die entgegengesetzten Ideen und die hinter diesen stehenden Mächte niederzukämpfen und — innerhalb der Grenzen, die jeder Tendenz durch den ewigen Kampf des geschichtlichen Lebens gesetzt sind — die volle Herrschaft zu gewinnen, so fällt sie eben damit der Gewalt der universellen Faktoren anheim: sie ist aus der Welt der Gedanken in die reale Welt der Erscheinungen eingetreten und untersteht damit den Bedingungen, welche diese beherrschen“ [1]).

1) Ed. Meyer, Geschichte des Altertums 1, I S. 182.

Gottesgedanke und schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl in Schleiermachers Glaubenslehre.

Von

Professor D. Wilh. Thimme, Pastor in Iburg.

In R. Ottos 1926 erschienenem Buche „West-Oestliche Mystik" befindet sich unter C „Neuere Parallelen und Erläuterungen" ein vortreffliches Kapitel über „Die Mystik der zwei Wege bei Schleiermacher". Die beiden Wege sind einerseits die Innenschau, andrerseits die Einheitsschau (Schleiermacherisch ausgedrückt: Universumsschau). Otto zeigt, daß die Reden in ihrer ersten Auflage neben der schlichten und frommen Grundauffassung der Religion als Andacht und Demut einen starken Einschlag von Mystik des „zweiten Weges" aufweisen, daß aber diese Art der Mystik schon in der zweiten Auflage bis auf wenige Reste getilgt wird, um der eigentlich Schleiermacherschen Mystik, die Gott im eigenen Inneren findet, Platz zu machen, einer Mystik, die in dem Bekenntnisbuche katexochen, den Monologen, zu reinstem Ausdruck kommt und auch in der Glaubenslehre im wesentlichen das Feld beherrscht. Diese Ausführungen, hineingestellt in den weiten Rahmen religionstypologischer Betrachtungsweise, sind ungemein erleuchtend. Mit Freude zu begrüßen ist auch der terminologische Passus über das „Gefühl" bei Schleiermacher im Anhang S. 383 ff., der mit aller wünschenswerten Deutlichkeit feststellt, daß das Gefühl der Glaubenslehre im Unterschiede von den Gefühlen der „Reden" als unmittelbare, intuitive Erkenntnis und nicht als „Emotion" zu verstehen ist, obwohl, wie ebenfalls richtig bemerkt wird, Schleiermacher sich dieses wichtigen Unter-

schiedes nicht deutlich bewußt geworden ist[1]). Man dürfe also Schleiermacher nicht in dem Sinne einen Gefühlstheologen nennen, als fehle ihm die objektive Basis. „Im Gefühl — unmittelbar und vor allem Begriff in direkter Selbstgegebenheit — erfaßt das Selbst sich selbst in der objektiven Bestimmtheit schlechthinniger Abhängigkeit“ [2]).

Nun aber fährt Otto fort: „Nicht das ist ihm (Schleiermacher) vorzuwerfen, daß er als Gefühlstheologe nicht objektiv sei. Gefühl ist hier grade erste Objekterfassung. Sondern das tadeln wir an ihm, daß er von einer (objektiv erfaßten) Selbstbestimmung ausgeht, statt von einer Erfassung des transzendenten Objektes, und daß er das transzendente Objekt selbst erst von jener aus in der Suche nach dem „Woher“ der schlechthinnigen Abhängigkeit, d. h. durch einen Schluß am begrifflichen Leitfaden der Kausalität erreichen zu können meint“, S. 387. Für diese Behauptung tritt er auf S. 395 f. den Beweis an. Nun habe ich in einem kürzlich erschienenen Aufsatz in der „Christlichen Welt“ (1927, Nr. 4) über „Die Christlichkeit der Theologie Schleiermachers“, ohne damals das Ottosche Buch schon zu kennen, beiläufig bemerkt, es sei schon bald lächerlich, daß immer wieder „mit konstanter Bosheit“ versichert werde, nach Schleiermacher sei Gott „das Woher des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls“, was er doch niemals sage und auch gar nicht sagen könne. So fühle ich mich zur Auseinandersetzung über diesen für die Glaubenslehre grundlegenden Punkt gedrängt und meine, daß es Zeit

---

1) In § 3 der Glaubenslehre liegt der Sachverhalt besonders kompliziert. Man kann sagen, daß hier die beiden Gefühlsbegriffe noch miteinander ringen, bzw. durcheinandergehen, während von § 4 ab der erstere sich durchsetzt. Es müßte zu § 3 und 4 einmal ein eingehender kritischer Kommentar geschrieben werden.

2) Nach Otto ist dieser Gefühlsbegriff überhaupt der echte und ursprüngliche. Das mag sein, aber im wissenschaftlichen Sprachgebrauch ist der andere: Gefühl = Emotion, durchgedrungen, und so muß ein für allemal, wenn nicht Verwirrung übelster Art einkehren bzw. bestehen bleiben soll, „Gefühl“ im Schleiermacherschen Sinne durch unmittelbare Erkenntnis, allenfalls Intuition, ersetzt werden. Zur Aufklärung des Gefühlsbegriffs hat Girgensohn in seinem „Seelischen Aufbau des religiösen Lebens“ (1921) das meiste und beste geleistet.

und auch sehr wohl möglich ist, darüber volle Klarheit zu schaffen [1]). Da ich mit Otto in der Auffassung des Schleiermacherschen Gefühlsbegriffs völlig übereinstimme, kann ich gleich in die Prüfung der Beweisstellen eintreten. Die Argumentation Ottos auf S. 395 f. muß zunächst — es läßt sich kaum vermeiden — in extenso mitgeteilt werden. Otto schreibt:

„Zu Seite 334, Nr. 6. Vgl. Glaubenslehre, zweite Auflage, S. 23, § 4: „Diese Vorstellung (Gott) ist nichts anderes als nur das Aussprechen des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls, die unmittelbarste Reflexion über dasselbe, so daß uns zunächst Gott nur das bedeutet, was in diesem Gefühle das Mitbestimmende ist und worauf wir dieses unser Sosein zurückschieben." Letzteres eben durch die Reflexion, und diese ganz offenbar sich vollziehend am Leitfaden der Kausalität, indem wir durch Reflexion den Grund suchen und reflektierend setzen für das unmittelbar gefühlte Schlechthinnige-Abhängig-sein als unseres „Sosein"s, d. h. als unserer Zuständlichkeit. Das machen die Worte auf S. 235 deutlich: „Was die Methoden anbetrifft (zu Aussagen über Gott und seine „Eigenschaften" zu kommen) ... so steht der Begriff der Ursächlichkeit mit dem schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühle selbst im genauesten Zusammenhange. Am Leitfaden der Ursächlichkeit, und durch Anwendung dieses „Begriffes" suche und setze ich (durch Reflexion) einen Grund meines Abhängigseins." — D. h. Gehe ich reflektierend von dem unmittelbaren Gefühle meiner Abhängigkeit, über zu einem „klaren" und zugleich gegenständlichen Selbstbewußtsein im Begriff, so vollziehe ich dann jene Reflexion auf das Woher des Ersteren sogleich in der Tat unmittelbar mit. Beides aber ist nach Schleiermachers Meinung eben ein durch Reflexion erst vermitteltes, nicht das Unmittelbare selbst. Und in dem Sinne sagt er sogleich ganz klar: „Der letzte Ausdruck schließt

1) Die m. E. richtige Auffassung wird bereits vertreten von M. Heinsius, „Der Streit über theozentrische und anthropozentrische Theologie im Hinblick auf die theologische Grundposition Schleiermachers" 1918, sowie von Wobbermin in seinem Buche über das Wesen der Religion I 4, desgleichen im wesentlichen von Girgensohn, der von einer im schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl mitschwingenden gedanklichen Komponente spricht, a. a. O. S. 505 (vgl. S. 507: Das religiöse Gefühl vollzieht also auch nach Schleiermacher eine Erkenntnisleistung, wenn auch nur eine intuitive, keine diskursive). Und auch Lüdemanns Nachweis, daß das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl „primäres", nicht „sekundäres" Gefühl sei (Dogmatik I 390 ff.), kommt im Grunde auf dasselbe hinaus. Immerhin scheint eine noch schärfere Fixierung und eingehendere Begründung des Sachverhalts, als sie sich bei den genannten Autoren findet, am Platze zu sein.

zugleich das Gottesbewußtsein so in das Selbstbewußtsein ein, daß beides nicht voneinander getrennt werden kann. Das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl wird uns ein klares Selbstbewußtsein, in dem es (selber durch Reflexion ein „gegenständliches" wird, durch einen Reflexionsakt hindurchgeht, und dann zugleich) diese Vorstellung (nämlich die Gott-Vorstellung) mit wird." Und er fährt fort: „Insofern nun kann man wohl auch sagen (man beachte diesen absichtlich behutsamen Ausdruck „man kann wohl sagen") Gott sei uns gegeben im Gefühl auf eine ursprüngliche Weise." Und auch dieses vorsichtige Zugeständnis biegt er sogleich in seine Schranken zurück: „Wenn man von einer ursprünglichen Offenbarung Gottes an den Menschen oder in dem Menschen redet, so wird immer eben dieses damit gemeint sein (beachte wieder das Vorsichtig-problematische des Ausdruckes!), daß dem Menschen mit der ihm anhaftenden schlechthinnigen Abhängigkeit auch das zum Gottesbewußtsein werdende (nämlich durch Vermittlung der Reflexion dazu werdende) unmittelbare Selbstbewußtsein derselben gegeben ist." Wieder ist das unmittelbar Gegebene durchaus nur das Selbstbewußtsein um die Abhängigkeit selbst. Dieses wird erst zum Gottesbewußtsein, wie es anderseits auch erst zum „klaren" und „gegenständlichen" Selbstbewußtsein wird. Beides wird es zugleich, aber beides wird es eben erst und wird es vermittelt durch Reflexion, und unmittelbar ist keines von beiden da."

Was ist von dieser Beweiskette zu halten? Zunächst dies: Ihr scheinbar stärkstes Glied fällt von vornherein weg. Das Zitat von S. 235 der zweiten Auflage der Glaubenslehre (lies statt S. 235 S. 285) stimmt nicht. Den entscheidenden zweiten Satz dieses Zitats hat Schleiermacher nicht gesagt. Wie mir Prof. Otto freundlich mitteilte, hat der Druckfehlerteufel die an das Zitat anschließenden Worte „das heißt" verschoben. Sie gehören vor den Satz: Am Leitfaden usw. Und dieser soll keine Ausführung Schleiermachers selbst, sondern eine Erläuterung Ottos sein. Diese Erläuterung leuchtet aber wenig ein. Ich erkläre vielmehr so: Mit dem schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl ist die göttliche Ursächlichkeit, deren Erscheinungsformen die göttlichen Eigenschaften sind, ohne weiteres intuitiv gegeben. Diese Intuition klärt sich sodann durch sofort anschließende Reflexion zum „Begriff". Die folgenden Ausführungen werden diese Auffassung verdeutlichen und bekräftigen.

Des weiteren ist zu bedauern, daß Otto seinen Beweisgang mit der ungemein schwierigen, wenig glücklich formulierten, den Sachverhalt tatsächlich etwas vertuschenden Stelle aus § 4, 4 antritt, ohne die klärende Induktion in § 4, 1—3, ja auch ohne die

Grundstelle von § 4, 4 Anfang zu berücksichtigen. Wir müssen das Fehlende nachholen.

Klar ist zunächst der berühmte Leitsatz selbst. Wer ist nach ihm schlechthin abhängig oder in Beziehung zu Gott befindlich? Antwort: Wir selbst. Und die Frömmigkeit besteht darin, daß wir uns dieser unsrer Abhängigkeit oder Gottesbeziehung bewußt, genauer: unmittelbar bewußt sind. D. h. also: Nicht unser Gefühl ist abhängig oder in Beziehung zu Gott, so daß wir von unserm Gefühl „nach dem Leitfaden der Kausalität" auf Gott schließen könnten und müßten, sondern das Gefühl ist sich unmittelbar dessen bewußt, daß wir selbst schlechthin abhängig und auf Gott bezogen sind.

Grundlegend ist weiter der erste Absatz, dessen für uns wichtigste Sätze mit einigen in Klammern beigefügten Erläuterungen hier folgen mögen. „In keinem wirklichen Bewußtsein (= Gefühl) ... sind wir uns unsers Selbst an und für sich, wie es immer dasselbe ist, allein bewußt, sondern immer zugleich einer wechselnden Bestimmtheit desselben (beachte: unsers Selbst!). Das Ich an sich kann gegenständlich vorgestellt werden; aber jedes Selbstbewußtsein ist zugleich das eines veränderlichen Soseins (unsers Selbst oder Ich). ... In jedem Selbstbewußtsein also sind zwei Elemente, ... ein Sein und ein Irgendwiegewordensein; das letzte also setzt für jedes Selbstbewußtsein außer dem Ich noch etwas anderes voraus (der Ausdruck „setzt voraus" steht nur hier, später ist regelmäßig von einem „Mitgesetztsein" die Rede), woher die Bestimmtheit desselben (des Ich!) ist, und ohne welches das Selbstbewußtsein nicht grade dieses sein würde (mit dem so oder so bestimmten Ich modifiziert sich also auch das darauf bezügliche Selbstbewußtsein, ist also die „Funktion" desselben). Dieses andere jedoch wird in dem unmittelbaren Selbstbewußtsein, mit dem wir es hier allein zu tun haben, nicht gegenständlich vorgestellt (obwohl es vorausgesetzt, bzw. mitgesetzt ist). Denn allerdings ist die Duplizität des Selbstbewußtseins der Grund, warum wir jedesmal ein anderes gegenständlich aufsuchen (das Wort gegenständlich ist zu betonen; im Gefühl wird das Andere nichtgegenständlich „intuitiv" schon besessen), worauf wir unser Sosein zurückschieben (das „Sosein" ist nicht das betreffende Gefühl, son-

dern die Modifikation unsers Selbst). Auf diesen unbetonten Nachsatz haben wir schärfste Aufmerksamkeit zu richten. Denn er kehrt in Ottos erstem Zitat wieder, und auf ihn stützt sich seine ganze Argumentation. Otto deutet ihn so, als wenn das „Worauf" durch „dadurch, daß wir darauf" zu erläutern wäre. Aber Schleiermacher sagt das nun einmal nicht. Ebensogut könnte zu dem „worauf wir" ein „alsdann" hinzuzudenken sein. Doch wird es richtiger sein, dies Sätzchen überhaupt nicht logisch auszupressen[1]). Allein dieses Aufsuchen ist ein anderer Akt, mit dem wir es jetzt nicht zu tun haben. Sondern in dem Selbstbewußtsein ist nur zweierlei zusammen, das eine Element drückt aus das Sein des Subjektes (des Selbst) für sich, das andere sein Zusammensein mit anderem. Diesen zwei Elementen, wie sie im zeitlichen Selbstbewußtsein zusammen sind, entsprechen nun in dem Subjekt dessen Empfänglichkeit und Selbsttätigkeit (wie scharf und klar hält Schleiermacher hier die verschiedenen Sphären, die des Selbst und des Selbstbewußtseins, auseinander! Wenn er es nicht immer tut, so muß man eingedenk sein, daß auch Homer bisweilen schläft, und die undeutlichen Stellen nach den deutlichen interpretieren. So z. B. gleich im folgenden. Schleiermacher spricht im nächsten Satze von den Modifikationen des Selbstbewußtseins, die überwiegend ein Affiziertsein der Empfänglichkeit aussagen. Wir ergänzen natürlich: des Subjektes. Wenige Zeilen später aber redet er von einem Element der irgendwie getroffenen

1) Die erste Auflage der Glaubenslehre schreibt an dieser Stelle folgenden Satz: „Mit dem bestimmten Selbstbewußtsein ist unmittelbar verbunden die Zurückschiebung unsers Soseins auf ein Etwas als mitwirkende Ursache." Und es ist nicht zu leugnen, daß diese Worte die Deutung nahelegen, daß von der Bestimmtheit des Ich auf die „mitwirkende Ursache" zurückgeschlossen werden solle. Dazu steht dann freilich die bald darauf folgende Wendung in Spannung, „daß in dem Selbstbewußtsein der erste Bestandteil ausdrücke das Fürsichsein des Einzelnen, der Andere aber das Zusammensein desselben mit Anderen." Das Andere oder die Anderen werden hier also nicht erschlossen, sondern sind gegeben. Schleiermacher hat sich eben das Wesen des Selbstbewußtseins als einer unmittelbar erkennenden Geistesfunkion nicht ganz klar gemacht. Und man muß sich nur wundern, mit welcher fast unbeirrbaren Sicherheit er dennoch seinen Weg geht. Ueber das, was er eigentlich meint, kann auch in der ersten Auflage kein Zweifel bestehen.

Empfänglichkeit in jedem für sich hervortretenden Selbstbewußtsein. Das ist offenbar ungenau ausgedrückt.) [1]).

Den Absatz 2, der dasjenige Selbstbewußtsein, das „als Bewußtsein unsers Seins in der Welt oder unsers Zusammenseins mit der Welt eine Reihe von geteiltem Freiheitsgefühl und Abhängigkeitsgefühl" ist, entwickelt, können wir übergehen. Die Begriffe kehren genau in derselben Prägung, die wir festgestellt haben, wieder und lassen an Präzision nichts zu wünschen übrig. Mehrfach ist von dem mit dem Subjekt „mitgesetzten Anderen" die Rede.

Absatz 3 legt dar, daß und weshalb der Mensch kein schlechthinniges Freiheitsgefühl haben kann, wohl aber ein schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl, daß jedoch das in diesem mitgesetzte, oder genauer, von ihm avisierte Andere etwas ganz Anderes ist als alles, was sonst ein Anderes genannt wird, weil es niemals gegenständlich gegeben werden kann. Denn sonst würde von uns aus eine, wenn auch noch so minimale Gegenwirkung erfolgen, mithin ein Freiheitsgefühl ihm gegenüber möglich sein. Deshalb vermeidet es Schleiermacher überhaupt, hier von einem „Anderen" zu reden, und möchte sich, um nicht mißverstanden zu werden, am liebsten negativ ausdrücken. Das unser ganzes Dasein einschließlich aller inneren freien Bewegungen begleitende, die schlechthinnige Freiheit verneinende Selbstbewußtsein sei schon an und für sich das Bewußtsein schlechthinniger Abhängigkeit, denn es sei das Bewußtsein ganz und gar „von anderwärts her" zu sein [2]).

---

1) Denn das Element der Empfänglichkeit befindet sich ja nicht eigentlich in dem Selbstbewußtsein selbst, sondern das Selbstbewußtsein stellt nur fest, „drückt aus" die Empfänglichkeit des Subjekts. So ist es soeben mit größter Schärfe herausgearbeitet worden, und wir wissen jetzt, wie wir die später noch öfter wiederkehrende Wendung im „Selbstbewußtsein mitgesetzt" ein für allemal zu verstehen haben.

2) Diese negative Fassung des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls ist verschiedentlich scharf angegriffen worden. In der Tat, es könnte scheinen, als ob es lediglich durch eine logische Schlußfolgerung (weil nicht von uns selbst, darum sind wir anderswoher!) positiven Gehalt bekomme. So hätte die Religion trotz allem ihre Unmittelbarkeit eingebüßt. Es ist nun völlig sicher, daß Schleiermacher das nicht gemeint hat. Mit dem Negativen war ihm das Positive unmittelbar gegeben. Es wäre in seinem Sinne, das Positive, das Be-

Sodann kommt § 4, 4 zu Anfang die grundlegende Stelle: „Wenn aber schlechthinnige Abhängigkeit und Beziehung zu Gott in unserm Satze gleichgestellt wird, so ist dies so zu verstehen, daß eben das in diesem Selbstbewußtsein mitgesetzte Woher unsers empfänglichen und selbsttätigen Daseins durch den Ausdruck Gott bezeichnet werden soll und dieses für uns die wahrhaft ursprüngliche Bedeutung desselben ist." Das ist klar und konsequent. Gott das „Woher des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls" zu nennen, würde demnach eine ungenaue Ausdrucksweise sein [1]), und zu sagen, man finde ihn durch einen Rückschluß vom schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl auf seine Ursache, wäre nach allem, was vorangegangen ist, direkt falsch. Davon werden wir uns nicht leicht mehr abbringen lassen.

So vorbereitet betrachten wir das von Otto an erster Stelle besprochene, von ihm etwas zusammengezogene Zitat. Schleiermacher überlegt sich, daß die Wendung „sich seiner selbst in Beziehung zu Gott bewußt sein", doch mehr zu besagen scheint als „sich schlechthin abhängig fühlen". Er sagt: „Wenn aber das Wort überall ursprünglich mit der Vorstellung eins ist und also der Ausdruck Gott eine Vorstellung voraussetzt, so soll nur gesagt werden, daß diese, welche nichts anderes ist" usw. Es folgt das von Otto angeführte Zitat. Seine erste Hälfte besagt, daß der Ausdruck Gott tatsächlich nichts Neues bringt, sondern lediglich dazu dient, das Gefühl auszusprechen. Diese Aussprache desselben, welche nicht möglich ist ohne Wort- und damit Vorstellungs- und Begriffsbildung, die also den Begriff des Woher unsers ganzen Daseins = Gott (Schleiermacher könnte auch sagen: den Begriff der absoluten Ursächlichkeit) einführt, nennt Schleiermacher die unmittelbarste Reflexion über das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl. Er hätte auch sagen können: Wenn

---

wußtsein, anderswoher zu sein, die religiöse Urgegebenheit, die Negation eine formula caute loquendi zu nennen.

1) Es müßte denn sein, daß man den Ausdruck nicht von dem das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl verursachenden, sondern von dem in ihm gesetzten, genauer avisierten Woher (also als genit. subj.) verstehen wollte, was sprachlich allenfalls zulässig, aber wegen des möglichen Mißverständnisses ungeschickt wäre.

man das Wort „Gott" ausspricht, tritt die Frömmigkeit aus der Sphäre des bloßen Gefühls in die des Gedankens, sie wird ein „klares Selbstbewußtsein" (siehe das nächstfolgende Zitat bei Otto), indem aus Gefühlsintuition entspringend und beileibe nicht am Leitfaden der Kausalität erschlossen, der Begriff der absoluten Kausalität gebildet wird [1]). Ist das einleuchtend geworden, so kann uns auch die zweite Hälfte des Zitates nicht mehr beirren. „So daß Gott uns zunächst nur das bedeutet, was in diesem Gefühl das Mitbestimmende ist (das ist unscharf ausgedrückt und müßte ohne weiteres nach der Grundformel in Absatz 4 Anfang interpretiert werden, wenn nicht der Nachsatz käme:), und worauf wir dieses unser Sosein zurückschieben" (daß mit dem „Sosein" hier anders als in 4, 1 das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl gemeint sein wird, gebe ich zu, und so kommen wir allerdings zu einem „Woher des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls", das Schleiermachers eigentliche Meinung jedoch nicht präzis wiedergibt). Aber daß Schleiermacher aus dem schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl das Woher desselben reflektierend erschließe und so seinen Gottesgedanken finde, bestreite ich entschieden. Da hat Otto in den angehängten Relativsatz künstlich seine eigene Deutung hineingezwängt, s. o. Schleiermacher sagt von der lediglich das „Wort", die „Vorstellung" Gott produzierenden Reflexion mit keiner Silbe, daß es sich in ihr um eine Schlußfolgerung am Leitfaden der Kausalität handle. Und nur dann wäre die Unmittelbarkeit der Gottesbeziehung im Gefühl, an der Schleiermacher alles liegt, bedroht. Sollte Otto trotzdem recht haben, so würde ich mich darauf zurückziehen, daß dann eben Homer wirklich und nicht nur mit einem Auge, sondern mit beiden Augen einen Moment geschlafen habe [2]). Aber nur einen Moment! Denn daß

1) Schleiermacher denkt also an ein reales Kausalverhältnis, das intuitiv aufgefaßt wird. Von einer aprioriſchen Verstandeskategorie der Kausalität, mit deren Hilfe „geschlossen" wird, weiß er überhaupt nichts. Es ist ein ander Ding, Gott unmittelbar als Allursächlichkeit erleben und vermittels des Kausalitätsprinzips auf sein Dasein schließen. Otto sucht Schleiermacher auf Kantschen Bahnen, aber da ist er nicht zu finden.

2) Vielleicht war er vom Einnicken nicht weit entfernt, als er die Anfangsworte des 51. Leitsatzes schrieb: „Die schlechthinnige Ursächlichkeit, auf welche das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl zurückweiset." Die weiter unten sub 1

die nun folgenden Ausführungen Schleiermachers (vgl. die von Otto selbst gegebenen Zitate) mehr für unsere als seine Deutung sprechen, wird nicht zu leugnen sein. Die Behutsamkeit, mit der Schleiermacher in dem nächsten Zitat von dem ursprünglichen Gegebensein (ein für Schleiermacher verfängliches Wort!) Gottes im Gefühl spricht, ist auch uns vollkommen begreiflich. Mit höchst erfreulicher und, wie mir scheint, unmißverständlicher Deutlichkeit aber erklärt das letzte Zitat, Gottes ursprüngliche Offenbarung am Menschen oder im Menschen sei dies, „daß dem Menschen mit der allem endlichen Sein nicht minder als ihm anhaftenden schlechthinnigen Abhängigkeit auch das zum Gottesbewußtsein werdende unmittelbare Selbstbewußtsein derselben gegeben" sei. D. h., daß Frömmigkeit das unmittelbare Selbstbewußtsein (= Gefühl) der absoluten Abhängigkeit des Menschen und alles endlichen Seins von dem ist, den man, wenn man von ihm sprechen will, was nicht ohne Reflexion und Begriffsbildung angeht, Gott nennt, was nach Schleiermacher nichts anderes besagt, als Allursächlichkeit.

Somit scheint mir, daß Ottos Tadel durchaus gegenstandslos geworden ist. Schleiermacher gewinnt seinen Gottesgedanken genau so, wie er es unter Voraussetzung seiner von Otto so klar gekennzeichneten Gefühlsauffassung muß, nämlich durch begriffliche Fixierung des in lebendiger Innenschau Erfaßten. Worauf Otto alles ankommt, ist doch, daß es sich in der Religion um ein unmittelbares, gefühltes, wenn nicht „gewußtes", so doch seiner selbst gewisses, „intuitives" Verhältnis zu der göttlichen Wirklichkeit handle. Genau dasselbe will Schleiermacher. Daß diese unmittelbare vorbegriffliche „Gefühls"erkenntnis an etwas empirisch Gegebenes, sei es das Selbst oder die Welt, also an ein „Mittel" anknüpfen muß, leugnet auch Otto nicht. Daß man, wenn man das, was das innere Auge schaute, in Worten, sei es als Dichter oder Theologe, aussprechen will, zu Begriffen seine Zuflucht nehmen muß, an deren Bildung die Reflexion mehr oder weniger mitbeteiligt ist, kann er nicht be-

folgenden Worte „das unser schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl Begründende, d. h. die göttliche Ursächlichkeit" zeigen, daß auch hier tatsächlich ein „Woher der schlechthinnigen Abhängigkeit" gemeint ist, insofern nämlich dieses Selbstbewußtsein „das endliche Sein überhaupt repräsentiert".

streiten. In der Hinsicht besteht zwischen ihm und Schleiermacher nicht der mindeste Unterschied. Ja, die Uebereinstimmung ist auch in bezug auf den Gehalt des Gottesgedankens größer, als Otto anscheinend sieht. Denn Schleiermacher, der sich um Kants Kategorientafel herzlich wenig kümmert, versteht unter der göttlichen Kausalität ohne alle Frage eine substanzielle Kausalität, in der die „Kategorien" der Substanz und Kausalität eins geworden sind, also dasselbe, was Otto „wesentliches Befassen oder befassendes Wesen" nennt. Doch kann der Beweis für diese Behauptung, der sich hauptsächlich auf die Behandlung der beiden großen Lehrstücke von der Schöpfung und Erhaltung durch Schleiermacher stützen würde, hier nicht mehr erbracht werden.

Das Kirchenproblem im Lichte der Glaubenslehre.

Von

Professor D. Horst Stephan in Leipzig [1]).

Die Bedeutung der Kirche ist heute schärfer umstritten als je. Blicken wir in die Breite des Lebens, so ist alles dunkel und schmerzlich. Wir sehen nicht nur wie früher den Spott und Hohn kleiner feindlicher Kreise, sondern die Verdichtung der kirchlichen Gleichgültigkeit zu einer Austrittsbewegung, die alles Frühere weit überbietet. So wird die chronische Unkirchlichkeit des deutschen Protestantismus zu einer akuten Erkrankung, die ihn zum erstenmal in seiner Geschichte mit der Vernichtung seines volkskirchlichen Charakters bedroht.

Auf diesem dunklen Hintergrund aber vollzieht sich zugleich die entgegengesetzte Bewegung. Vom „Erlebnis der Kirche" sprach schon bald nach dem Zusammenbruch Althaus [2]), das „Jahrhundert der Kirche" kündigt heute Dibelius mit seinem überaus rasch verbreiteten Buch [3]) an; die „hochkirchliche" Bewegung beeinflußt trotz ihres äußerlich geringen Umfangs weite Kreise. Tatsächlich hat der deutsche Protestantismus noch niemals soviel Arbeit an seine Kirchen gesetzt wie heute. Er ordnet nicht nur die Kirchenverfassungen neu und straffer als bisher — diese Aufgabe zwang ja das allgemeine Zeitgeschehen ihm auf —, sondern er kämpft weit über das erzwungene Maß hinaus um die Verkirchlichung seines Lebens. Die

1) Vortrag auf der Sächsischen Kirchlichen Konferenz in Chemnitz, April 1927.

2) Paul Althaus, Das Erlebnis der Kirche, 1919, [2] 1924.

3) Otto Dibelius, Das Jahrhundert der Kirche, 1926, [5] 1927.

kirchliche Einheit erscheint gegenüber der bestehenden Mannigfaltigkeit immer notwendiger; sowohl die räumliche Mannigfaltigkeit, d. h. die Vielheit der Kirchen, wie die sachliche, d. h. die Sonderstellung der Vereine und der staatsverbundenen religiösen Betätigungen (Religionsunterricht, akademische Theologie) neben den Kirchen, beginnt ihm in wachsendem Maße anstößig zu werden. So tritt der akuten Entkirchlichung die akute Verkirchlichung zur Seite — gewiß ein scharfer Gegensatz, und doch ebenfalls eine gewaltige Infragestellung wenigstens der überkommenen Art von Volkskirchlichkeit.

Grund genug zur Besinnung! Wir dürfen hier nicht nach zufälligen Eindrücken oder nach persönlichen Stimmungen urteilen, dürfen auch nicht gegenwärtige Nöte oder Augenblicksbedürfnisse, wohl gar das Vorbild des Katholizismus und seiner heutigen kirchlichen Machtentfaltung entscheiden lassen, sondern müssen die Lage grundsätzlich überdenken. Das geschieht, indem wir sie in das Licht der Glaubenslehre, d. h. des evangelischen Glaubens selber stellen. Nicht als ob dabei viel Neues zu sagen wäre; aber die heutige Lage zwingt dazu, gegenüber all ihren Verführungen immer aufs neue die Grundfragen zu stellen [1]).

1. Für sich betrachtet, als isolierte Einzelfrage, ist das Kirchenproblem von unlösbaren Schwierigkeiten gedrückt. Das zeigen die historischen Ansatzpunkte.

a) Zunächst der neutestamentliche. In der Botschaft Jesu ist

1) Aus der neuesten Literatur, die freilich bei dem Vortrag nicht mehr benutzt werden konnte, vgl. R. Karwehl, Zur Diskussion über die Kirchenfrage, Zwischen den Zeiten, 1927, S. 178 ff. (mit scharfer Kritik an E. Stange, Die kommende Kirche; an P. Le Seur, Die Meisterfrage beim Aufbau der evang. Kirche; an H. Schafft, Vom Kampf gegen die Kirche für die Kirche). In der zugespitzten Weise der dialektischen Theologie kritisierend, führt er doch in die Schwierigkeiten wirklich hinein. Lehrreich sind auch die Leitsätze von Selwyn und Althaus über „Das Reich Gottes und die Kirche", Theol. Blätter 1927, Nr. 5, Sp. 137—41, überhaupt die Verhandlungen von Canterbury, in deren Rahmen sie gehören (vgl. Christliche Welt 1927, Sp. 478—82), sowie Das Berneuchener Buch, 1926, hrsg. von der Berneuchener Konferenz („Vom Anspruch des Evangeliums auf die Kirchen der Reformation").

die Kirche keinesfalls ein ursprünglicher Begriff. Die jüdische Kirche, die der Hintergrund seiner Verkündigung ist, bleibt nicht seine religiöse Heimat, und eine neue Kirche stiftet er nicht. Jesus predigt vielmehr das Gottesreich. Die Stellen, wo ihm ein Wort über die Kirche in den Mund gelegt wird (Matth. 16, 18; 18, 17), sind wie unter dem Gesichtspunkt der Echtheit so auch unter dem der Deutung umstritten, also schwer verwendbar. Erst in der Jüngerschaft, vor allem bei Paulus, tritt die „Kirche" scharf hervor; dann allerdings als Einheit mit starkem religiösem Ton (darin hat Sohm recht behalten) und in wachsendem Maße. Aber die empirische Organisation ist noch so im Werden, noch so pneumatisch, noch so naiver Ausdruck der vorhandenen religiösen Christus- und Gemeindebezogenheit aller Einzelnen, daß das Verhältnis des Institutionellen zum „Leibe Christi" unproblematisch und ungeklärt bleibt.

b) Mit deshalb kam auch die Reformation hier nur schwer zu klaren Sätzen. Man war sich einig darüber, daß die katholische Gleichsetzung der hierarchisch-römischen Kirche mit der des dritten Artikels wider das Neue Testament und wider den Glauben verstieß. Luther fand sogar das Wort „Kirche" so stark durch die katholische Gleichsetzung belastet, daß er es am liebsten preisgegeben hätte; es ist ihm allzu mißverständlich. Für die Gemeinschaft des Glaubens möchte er es gern durch Worte wie „heilige Christenheit" oder „heiliges Volk" oder „Gemeinde" ersetzen (Großer Katechismus, Müller 456 f.; WA. 50, 624). In diesen Ersatzworten deutet er auch an, wie er die Kirche betrachtet: sie ist ihm Gegenstand des Glaubens, aber doch nicht schlechthin unsichtbar, sondern dem Glauben sichtbar in dem, was sie heilig und zur Gemeinde macht, nämlich in ihrer Entstehung aus der Botschaft von Christus und ihrer steten Verbindung mit ihm (so auch Conf. Aug. 7 f.). Besonders schön beschreibt er die Kirche nach ihrer religiösen Seite in der Schrift „Von dem Papsttum zu Rom" (WA. 6, 292 f.): „Diese Gemeine oder Sammlung heißet aller derer, die in rechtem Glauben, Hoffnung und Liebe leben, also daß der Christenheit Wesen, Leben und Natur sei nicht leibliche Versammlung, sondern eine Versammlung der Herzen in Einem Glauben, wie St. Paulus sagt Eph. 4, 5: Eine Taufe, Ein Glaube, Ein Herr. Also ob sie schon seien leiblich von-

einander teilet tausend Meilen, heißen sie doch eine Versammlung im Geist, dieweil ein jeglicher prediget, gläubt, hoffet, liebet und lebet wie der andere, wie wir singen vom heiligen Geist: der du hast allerlei Sprache in die Einigkeit des Glaubens versammelt, welche Einigkeit allein genug ist, zu machen eine Christenheit, ohne welche keine Einigkeit, es sei der Stadt, Zeit, Person, Werk oder was es sein mag, eine Christenheit machet." Von dieser geistlichen innerlichen Christenheit ist zu scheiden die leibliche äußerliche Christenheit, die räumlich zerteilt ist, ihre äußeren Gebärden und Aemter hat. Beide gehören zusammen, wie Seele und Leib in dem einen ganzen Menschen zusammengehören, und sind doch nicht identisch (ebenda 296 f.).

Viel mehr als dies Doppelte, einerseits scharfe Unterscheidung der geistlichen und der leiblichen Christenheit [1]), anderseits Zusammenfassung beider als Einheit, lehrt die Reformation uns nicht. Es bedeutet gewiß eine Klärung des urchristlichen Ansatzes, sofern dessen katholische Deutung ausgeschlossen wird. Aber es gibt noch keine positive Handhabe für die Ordnung oder Beurteilung der externae res ac ritus. Auch der die geistliche und die leibliche Christenheit verbindende Hinweis auf das Wort, d. h. auf Christus, wird nur immer wieder gegeben, nicht allseitig und mit dogmatischer Schärfe zum Leitgedanken ausgebaut. Und der Gedanke, daß die beiden Christenheiten zusammengehören wie Seele und Leib, wird niemals dazu verwendet, aus der Struktur der geistlichen Christenheit Folgerungen für die der leiblichen zu ziehen; auch dies, daß die geistliche Christenheit sich in dem Aufbau der leiblichen symbolisch darstellen, diese also auf jene durch ihre ganze Art — um den modernen Ausdruck zu brauchen — „hinweisen" solle, wird aus dem Gleichnis nicht gefolgert.

c) Wir fragen unwillkürlich, ob denn die protestantische Theologie in ihrer langen Entwicklung nicht weitere Ansatzpunkte hervorgebracht hat, an die wir positiv anknüpfen könnten. Das ist leider nicht der Fall. Die protestantische Entwicklung hat das Kirchen-

1) Oder nach dem dogmatischen Ausdruck der Apologie: der societas interna fidei et spiritus sancti und der societas externarum rerum ac rituum.

problem nur immer deutlicher in seiner Schwierigkeit, in seinen mannigfachen Beziehungen aufgezeigt. Die einzigen ernsthaften Ansätze einer theologischen „Ekklesiologie" sind die des Neuluthertums, die auf den katholischen Weg zurückführen und der Kirche mit Hilfe des Leib-Seele-Bildes oder einer romantischen Naturphilosophie oder ganz allgemein des Symbolgedankens eine Art sakramentalen Charakter verleihen. Doch haben sie in der Theologie niemals die Herrschaft gewonnen, so sehr sie auch zuweilen die kirchliche Praxis beeinflußten und heute durch die „hochkirchlichen" Kreise beeinflussen. Sie bedeuten vielmehr auf protestantischem Boden den Gegenschlag gegen die Hauptentwicklung, die das Verhältnis der geistlichen zur leiblichen Christenheit, der Glaubenskirche zu den empirischen Kirchen immer problematischer gestaltete und durch Richard Rothes Lehre von der allmählichen Abdankung der Kirchen zugunsten des Staates eine theologische Unterbauung erhielt. Für das allgemeine Bewußtsein traten die beiden „Kirchen" so stark auseinander, trat vor allem die Glaubenskirche allmählich so stark zurück, daß der Begriff „Kirche" sich weithin auf die empirischen Kirchen zusammenzog und den religiösen Inhalt überhaupt verlor.

Er bezieht sich in der öffentlichen Redeweise entweder einfach auf die Teilkirchen aller Art oder ganz allgemein auf alle empirische Betätigung der Religion; unsere Vereine heißen kirchlich, auch wenn sie von den Landeskirchen völlig unabhängig sind. So hat der Sprachgebrauch sich einerseits durch die Zuspitzung auf das Empirische verengt, anderseits durch Absehen von der organisatorischen Ordnung verallgemeinert. Wir stehen heute vor der Frage, ob wir es — mit Aussicht auf Erfolg — überhaupt versuchen können, das Wort Kirche wieder als zusammenfassenden Begriff für die innere und die äußere Christenheit zu verwenden. Weshalb sollen wir nicht jene „Gemeinde" nennen und diese „Kirche"? Freilich ließe der Vorschlag sich für den Sprachgebrauch anderer Kreise genau umgekehrt wenden — und beiderseits erheben sich aus der doch auch vorhandenen Zusammengehörigkeit beider Größen schwere Bedenken. Offenbar liegt doch etwas an dem Doppelsinn von „Kirche". Luther gibt zwar in gewissem Sinn das Wort Kirche frei, aber die Tatsache, daß er es doch in seinem Doppelsinn beibehält und durch die Gewalt

seiner Sprache dem deutschen Bewußtsein unverlierbar einprägt, ist gewichtiger als diese Freigabe.

Allerdings das Gleichnis Seele-Leib für das Verhältnis der inneren zur äußeren Christenheit leuchtet heute schwerer ein als je. Wenn Luther es zwar aus dem katholischen Erbe [1]) übernahm, aber nicht weiter ausgestaltete, so zeigt sich darin der innere Widerstand seines evangelischen Glaubens. Es läßt sich auf das Verhältnis Christi zur Glaubenskirche anwenden, nicht auf das Verhältnis der empirischen Kirche, die stets Menschenwerk ist, zu der Glaubenskirche, die der Leib Christi ist. Die Anwendung setzt engste Zusammengehörigkeit beider „Kirchen" voraus. Darum war sie in der Urchristenheit möglich. Heute aber ist sie mit unlösbaren Schwierigkeiten belastet, statt einer Verdeutlichung vielmehr eine Verdunkelung der gemeinten Einheit. Denn große Massen unsers Kirchenvolkes, des Kirchen-„Leibes", besitzen von jener pneumatischen Gemeinschaft mit Christus und untereinander, die in dem Gleichnis die „Seele" der Kirche bedeuten würde, so gut wie nichts mehr; sie nehmen auch an der Wortverkündigung, die solche Gemeinschaft vermittelt, nur selten noch teil. Wenn von frühen Zeiten her die Zugehörigkeit von Gleichgültigen oder Gottlosen zur Kirche Problem war, wieviel mehr heute, wo der pneumatische Gehalt der geistlichen Christenheit in den empirischen Kirchen so wenig zutage tritt! Damit aber gerät auch der allgemeine Gedanke der Symbolisierung der Glaubenskirche durch die empirische Kirche in Schwierigkeiten, die ihn hindern, der eigentliche Leitgedanke zu werden. Ueberdies ist der Begriff des Symbols heute noch viel zu wenig durchdacht, um auf das Verhältnis empirischer Größen zu Glaubenswirklichkeiten angewendet werden zu können [2]). Ja er scheint gefährlich zu werden. Denn die moderne Neigung zu „realistischem" Verständnis des Symbols bringt es in die Nähe des katholischen

1) Es wird noch heute im Katholizismus gern verwertet. Vgl. etwa die Enzyklika Satis cognitum von 1896.

2) Das zeigt gerade das vortreffliche Berneuchener Buch, das überreichlich mit dem Symbolbegriff arbeitet. — Anfänge der Durchdenkung des Begriffs bei Tillich, bei Mensching (z. B. Katholische Kultprobleme, 1927) und Allwohn (Theol. Blätter 1927, 3. H.).

Sakramentsbegriffs, der den evangelischen Kirchengedanken zerstören würde.

Das Fehlen einer klaren Formel für die Spannung zwischen Einheit und Geschiedenheit, die das Verhältnis zwischen empirischer Kirche und „Glaubenskirche" im evangelischen Christentum kennzeichnet, verführt vielfach dazu, das einzige Heil in der scharfen Trennung beider zu sehen. Die Unterscheidung der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche bietet meist die bequeme Formel dafür. Freilich für den Glauben, d. h. auch in der Glaubenslehre, ist sie undurchführbar; denn der Glaube „sieht" in der institutionellen Wortverkündigung das Hervortreten der Glaubenskirche. Darum versucht man es mit andern Unterscheidungen. Troeltsch z. B. trennt die Glaubenskirche völlig von allem empirischen Kirchenwesen, indem er sie mit dem Reiche Gottes identifiziert. Aber er führt diesen Ansatz nicht genauer durch, und auch ihm gegenüber erhebt sich der Einwand, daß eine Zerschlagung der Einheit keine Lösung des Problems bedeutet. Wir stehen also tatsächlich vor einer ungeklärten Lage und müssen selbständig prüfen.

2. Wir werden am besten tun, den Begriff der Glaubenskirche in seine sachlichen Zusammenhänge zu stellen. Sie sind von doppelter Art; denn sie weisen einerseits (darin hat Troeltsch recht) auf das Gottesreich hin, anderseits (das zieht Troeltsch zu wenig in Betracht) auf die geschichtliche Offenbarung. Zunächst fassen wir das Verhältnis des Kirchengedankens zum Gottesreich ins Auge. Es kündet, wie wir sahen, sich schon im Neuen Testament an. Hier besteht insofern eine bestimmte Beziehung beider, als das Gottesreich in demselben Maße zurücktritt, in dem der Kirchengedanke spürbar wird. Sollte das Zufall sein? Und Luther wechselt in der genannten Schrift geradezu zwischen beiden Begriffen. Worin besteht ihre Beziehung?

Sicher ist, daß der Gedanke des Gottesreiches als der Königsherrschaft Gottes gegenüber dem der Kirche allgemeiner und primär ist. Denn er bezeichnet das Verhältnis Gottes zur gesamten Welt und Menschheit, trägt also irgendwie den höchsten Universalismus in sich. Er bezeichnet außerdem den lebendigen, aktiven, willensmäßig-dynamischen Charakter des christlichen Gott-

Welt-Verhältnisses. Gott ist der Welt mit seinem Willen transzendent, aber so, daß er ihr Schöpfer ist und in ihr Geschichte schafft, also auch in sie hineintritt; sie ist der Schauplatz, auf dem Gott mit den Mächten des Bösen kämpft, und aus dem er in diesen Kämpfen einen Erwerb für die Gemeinschaft mit ihm selbst gewinnen will. Indem das Reich Gottes so der Welt transzendent und immanent zugleich ist, macht es die Geschichte des Menschen und der Menschheit zu einem Ort des Kampfes und der steten Entscheidung, trägt es die Zwiespältigkeit in sie hinein, gibt ihr das überall vorhandene wechselvolle Gepräge und gewinnt so Bedeutung selbst für die Weltanschauung. Damit ist auch das Objekt gekennzeichnet, um das es sich zunächst in dem Erwerb aus der Welt für das Gottesreich handelt: die Menschenseele. Zwar können wir nicht beurteilen, ob nicht auch ein sachlicher Gewinn der Geschichte für das Gottesreich möglich ist (Wissenschaft, Kunst, Volk, Staat); aber eben weil uns die Möglichkeit des Urteils darüber fehlt, können wir in unseren theologischen Gedanken nicht damit arbeiten. Deutlich wird uns vom Evangelium und Glauben her nur das Eine, daß die Menschen in das Gottesreich berufen und emporgeläutert werden, daß also das Gottesreich Gemeinschaft von Personen ist.

So gibt der Begriff des Gottesreichs den allgemeinsten Rahmen für die Beurteilung der Geschichte. Jeder Begriff, der die Geschichte Gottes mit den Menschen betrifft, muß sich ihm irgendwie einfügen, muß durch die Einfügung sein Recht erweisen. So auch der Kirchenbegriff. Er meint eine Größe, die an sich nicht, auch nicht in ihrer religiösen Seite, mit dem Reiche Gottes gleichzusetzen ist. Denn er bleibt grundsätzlich innerhalb der irdisch-geschichtlichen Menschheit, trägt nichts von dem schrankenlosen Universalismus mit seinen unendlichen Möglichkeiten in sich, der dem Reiche Gottes vom Gottesgedanken her anhaftet, und ist nicht endgeschichtlich-eschatologisch bestimmt, wie wir es heute bei der neutestamentlichen Botschaft vom Reiche Gottes weithin anerkennen müssen. Er hat offenbar neben dieser noch eine andere Wurzel. Aber sie muß uns nachher beschäftigen.

Vorläufig gilt es, die überragende Bedeutung des Gottesreiches festzustellen und aus ihm positiv gewisse Leitgedanken für die

religiöse Seite des Kirchenbegriffs zu gewinnen. Am wichtigsten dürften sein: das Moment der Königsherrschaft Gottes, also der lebendige willensmäßig-dynamische Zug, den wir vom christlichen Gottesgedanken her in dem des Gottesreiches fanden, und die Beziehung auf die Menschenseelen, also der personale Charakter. Darnach ist für alles, was wir zur Kirche rechnen wollen, notwendig, daß es als Akt Gottes an den Menschen, als Herrschaftserweis Gottes an ihnen, als Emporhebung in sein Reich vorstellbar sein muß. Die Folgerungen daraus sind grundlegend: Kirche Gottes ist niemals ein in sich ruhendes Sonderreich auf Erden, das etwa Gott mit seiner Stellvertretung betraut hat; niemals ein wonneseliges Idyll, in dem der Christ ausruhen dürfte vom Kampf und Dienst; niemals ein sachliches Gebilde, das seine Eigengesetzlichkeit und sein Eigeninteresse dem lebendigen, freien Handeln Gottes zur Seite stellen dürfte. Sie lebt davon, daß sie im Gehorsam gegen Gottes Handeln ihr Werk tut und nichts anderes will als Gottes Reich nach Gottes Willen an Menschen, d. h. im persönlichen Leben und in der Gemeinschaft, verwirklichen. Ein Schritt abseits davon, hin zum sachlichen Eigeninteresse der Kirche — und wir stehen rettungslos auf der Bahn zur Kirche des Dostojewskischen Großinquisitors.

Nur im Rahmen dieser Züge darf sich die Besonderheit der Kirche — der Glaubenskirche — entfalten. Sie ergibt sich aus ihrem geschichtlichen Gehalt. Was der Kirche ihr Sondergepräge gibt, das ist die besondere geschichtliche Tatsache der Verbindung mit der geschichtlichen Offenbarung, d. h. mit Christus. Ob Christus wirklich den Gedanken der christlichen Kirche geprägt hat oder nicht — jedenfalls ist seine Jüngerschaft die Urzelle der christlichen Kirche. Kirche ist die Gemeinschaft, die sich um die historisch-christliche Offenbarung sammelt, ist Gemeinschaft mit ihm, ist der Leib zu dem Haupte Christus, ist nur in der Verbindung mit ihm etwas, wie der Christus nur in Verbindung mit ihr geschichtlich ist und wirkt. Das kommt in der Definition der Confessio Augustana zum Ausdruck, die Kirche überall da findet, wo das Evangelium recht gelehret wird und die Sakramente recht verwaltet werden. Wo nämlich dies der Fall ist, da ist Christus als die Wesensoffenbarung Gottes lebendig gegenwärtig (wo zwei oder drei versam-

melt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen); und wo Christus lebendig gegenwärtig ist, da hält er die Menschen als sein heiliges Volk oder seine Gemeine, d. h. als Kirche, zusammen. Will man statt dessen die Verbindung der Kirche mit dem Heiligen Geist in den Vordergrund stellen, so ist das Ergebnis dasselbe; denn die Wirkungen des lebendigen Christus und die des Geistes lassen sich inhaltlich nicht trennen: die Struktur der Kirche ist pneumatisch.

Aber freilich: diese Verbindung mit Christus oder mit dem Geiste will in ihrer ganzen Tiefe verstanden sein, wenn sie dem religiösen Kirchenbegriff als Grundlage dienen soll: Christus will nichts für sich selbst, sondern er weist und führt über sich hinaus zum Vater, er bringt seine Gemeinde in lebendig-wirksame Verbindung mit Gott. Und so gewinnen wir von hier aus dieselbe Erkenntnis, die uns schon direkt aus dem Verhältnis von Kirche und Gottesreich entgegentrat: die Kirche ist nichts für sich, kein Selbstzweck, ist kein Ausruhen, sondern ein dienstbares Hineingestelltwerden in die Königsherrschaft Gottes, ist nicht Sache seliger Gefühle, sondern des ganzen Menschen, ist die Gemeinschaft der durch die gemeinsame Christusbezogenheit Gott unterworfenen Menschen. Oder anders gesagt: sie ist Fortsetzung des Mittlertums Christi, daher nie ein Letztes; sie untersteht dem Ziel des Wirkens Christi, daß Gott sei alles in allem; sie löst sich „zuletzt" — sowohl wesenhaft wie zeitlich betrachtet — in die überragende Größe des Gottesreichs auf; sie empfängt etwas von Transzendenz und Eschatologie nur, sofern sie selbst als Weg zum Gottesreich führt. Als Führerin des ganzen Menschen zum Gottesreich und als bestimmt zur Aufnahme aller Menschen aber hat sie immerhin eine Art Universalität.

Wenn nun die Kirche, religiös betrachtet, das durch Christus und das Zeugnis von ihm in die Menschengeschichte hereinragende Gottesreich oder die Gemeinschaft der durch Christus Gott Unterworfenen, d. h. der durch Christus aus der Welt zu Gott Erhobenen bedeutet, dann ist sie charismatisches Handeln und persönliche Gemeinschaft, also keinesfalls identisch mit einer Anstalt, ist sie organisatorisch weder darstellbar noch faßbar, ist sie Gegenstand lediglich des Glaubens, auch wo sie dem Glauben im Wort oder Tatzeugnis von Christus sichtbar wird. Kein Amt, keine Einrichtung ist als solche

Träger der Kirche, es sei denn das allgemeine Amt der Christen, Gesendete und Zeugen ihres Herrn, ja einer des anderen Christus zu sein. So wird jede Kirchen- und Amtsmystik unmöglich.

3. Der religiöse Vorgang und Erwerb, den der Kirchenbegriff nach seiner religiösen Seite meint, wirkt sich notwendig in diesem letzteren Sinn *empirisch* aus, wie überhaupt der Glaube des Christen als Geschenk Gottes zwar überempirisch, aber doch auch in der Empirie „lebendig, schäftig, tätig" ist. Die Botschaft von Jesus Christus will verstanden, erklärt und weiter getragen, die Gemeinschaft will gepflegt, die Liebe will geübt werden; so strebt die Gottestat der Kirche nach Umsetzung in Menschenwerk, verwirklicht die Aktivität der Königsherrschaft Gottes sich in menschlichem Tun. Dadurch wird die Kirche noch in einem besonderen Sinne sichtbar, sie wird eine Zusammenfassung von Menschen, die auch vor das natürliche Auge tritt und sich neben andere empirische Gruppengrößen stellt, sei es als Kirche im engsten Sinn, sei es als Theologie oder als Religionsunterricht oder als Mission.

Daraus ergibt sich als besondere Schwierigkeit die rational nicht auflösbare *Spannung* innerhalb des empirischen Begriffs der Kirche. Diese will der religiösen Kirche empirischen Ausdruck geben, muß aber dabei auf zweierlei verzichten, was zur religiösen Seite des Kirchenbegriffs notwendig gehört: zuerst und vor allem fordert die Empirie die institutionelle Ordnung, d. h. den Verzicht auf die charismatische Freiheit, die mit der souveränen Lebendigkeit Gottes und des erhöhten Herrn zusammenhängt [1]); weiter folgt auf Grund des Uebergangs zu festen Einrichtungen entweder unter Festhaltung der Universalität eine Herrschaftsstellung gegenüber allen anderen Institutionen oder — und eine evangelische Kirche kann nur diesen Weg gehen — der Verzicht auch noch auf die relative Universalität, die der religiösen Kirche eignet, einer doch nur bestimmte Seiten des Menschen erfassenden Institution aber nicht eignen kann.

Und zwar treten beide Verzichte nicht erst im Laufe einer allmählichen Entwicklung ein, als eine Entartung, sondern sie sind in dem Uebergang von der geistlichen zur leiblichen Christenheit sach-

1) Der Glaube wird nach dem 5. Artikel der Confessio Augustana geschenkt, ubi et quando visum est Deo.

lich begründet. Schon das Neue Testament zeigt sie deutlich: so stark es das freie charismatische Walten des Geistes betont, es geht doch zu institutioneller Ordnung über; und es stellt zwar alles geschichtliche Leben, sogar den feindlichen Staat, in die Gottbezogenheit, damit auch in den Bereich der religiösen Kirche hinein, beschränkt aber die werdende kirchliche Organisation auf ein ganz spezifisches Gebiet.

Wie ist dieser Doppelverzicht zu beurteilen? Wir sind gewohnt, auf das Verhältnis von überempirischen und empirischen Größen das Schema Wesen und Erscheinung anzuwenden, und auch beim Kirchenproblem geschieht es oft genug. Allein das Schema reicht nicht zu. Es ist logisch geartet, stellt dieselbe Größe nur auf zwei verschiedene Ebenen der Daseinsweise und macht sie so streng zur Einheit, daß kein anderer Maßstab zwischeneindringen kann. Die religiöse und die empirische Seite der Kirche dagegen ist unter anderm Gesichtspunkt getrennt. Indem wir beim empirisch-kirchlichen Handeln statt der charismatischen Freiheit Einrichtungen zur Geltung bringen, wissen wir uns im Gegensatz zu der Lebendigkeit Gottes und seiner souveränen Herrschgewalt; mögen wir die Einrichtungen noch so geistig regeln (wie etwa in den Ordnungen der theologischen Fakultäten), sie stehen doch im Gegensatz zu dem freien Walten des Heiligen Geistes. Und von der Beschränkung der empirischen Kirche durch begrenzte, nur einzelne Seiten des Menschen erfassende Institutionen gilt im Verhältnis zur relativen Universalität der nicht begrenzten, den ganzen Menschen mit Gott verbindenden geistlichen Christenheit dasselbe. Dann aber steht unser kirchliches Handeln unter der S ü n d e; daß wir nicht anders können, befreit uns nicht von dem Gericht. Die empirische Kirche ist zwar notwendige, aber sündige Verwirklichung der Glaubenskirche. Wir können diesem Urteil nicht entgehen, so gern wir auch möchten.

Es gibt dabei nur einen Trost (wenn es ein Trost ist): daß alle Aktivität unsers Glaubens in derselben schmerzlichen Lage verhaftet ist. Wir müssen Liebe üben, aber indem wir es mit unseren menschlichen Hilfsmitteln tun, säen wir Mißverständnis und Anstoß und reizen zur Sünde. Wenn wir diesem Schicksal schon im einfachsten christlichen Handeln verfallen, wie viel mehr bei dem kirchlichen

Handeln, in dem so viele verschiedene Linien sich kreuzen! Auch wo nicht unwillkürlich mit dem religiösen sehr natürliche Motive und mit der christlichen Wahrheit schwere Irrtümer sich mischen, ist das kirchliche Handeln ein zweischneidiges Ding: die einen erbauen, die anderen ärgern wir im Gottesdienst; den einen geben wir in Theologie und Religionsunterricht Klarheit, den andern Verwirrung. Und spannen wir unsere Kräfte noch stärker an, arbeiten wir noch emsiger, organisieren wir noch umsichtiger, richten wir den Gottesdienst und Unterricht noch feiner psychologisch ein: wir kommen doch aus Sünde und Gericht nicht heraus. Ja es mag uns gehen wie Luther im Kloster: je leidenschaftlicher er um die Erfüllung der göttlichen Gebote rang, desto verzweiflungsvoller zehrte das Bewußtsein der Sünde und des göttlichen Gerichts an ihm. Zum mindesten wir Lutheraner sollten wissen, daß wir dem Gericht im kirchlichen Handeln so wenig entgehen wie irgendwo im sittlichen Leben; weder die Berufung auf den guten Willen noch die auf die Unvermeidbarkeit der Sünde kann uns dagegen helfen.

Damit erhebt sich die Frage nach der inneren Möglichkeit der empirischen Kirche überhaupt. Wenn unser kirchlich-institutionelles Handeln Sünde ist, d ü r f e n wir es dann auf uns nehmen? Sollen wir nicht vielmehr Gott und seinem charismatischen Walten, d. h. der freien Ergriffenheit einzelner Personen, die Verbreitung des Evangeliums, Gegenwart und Zukunft des Christentums überlassen? Allein auch hier steht das kirchliche Handeln nicht für sich allein, sondern ist ein Teil all unseres Handelns. Müssen wir aufhören damit, weil es uns unrettbar in Sünde verwickelt? Nein, sondern das Aufhören wäre erst recht Sünde. Es gehört zur Gotteskindschaft des gerechtfertigten Menschen, daß er seine natürlichen Funktionen vom Glauben ergreifen und sie dem Glauben dienen läßt. Dann aber gilt es auch die Aktivität des Glaubens mit menschlichen Mitteln zu verwirklichen: das Sendungsbewußtsein des Glaubens, die Verantwortung für die Verkündigung des göttlichen Wortes an Christen und Unchristen, die Sehnsucht nach rechtem Verständnis des Evangeliums, das Bedürfnis nach geordnetem Liebesdienst durch Verkündigung und Tat und nach Gemeinschaft der Christen. Das Evangelium läßt uns eine nur abstrakte Gemein-

schaft als Flucht vor der Wirklichkeit und den Individualismus als Flucht vor der Verantwortung erkennen. So macht es das empirisch-kirchliche Handeln zur Notwendigkeit. Wir dürfen nicht nur kirchlich organisieren und handeln, sondern wir müssen es. So religiös notwendig wie die Urchristenheit dazu überging, so religiös notwendig ist auch unser Eifer für die empirische Kirche. Wie der Glaube tot ist, der keine Werke tut, so die Glaubenskirche, die keine empirische Kirche gestaltet. Die empirische Kirche hat Auftrag und Sendung.

Freilich eines ist dabei zu beachten: wenn das kirchliche Handeln ganz im Rahmen der im Glauben begründeten aber menschlich vollzogenen Aktivität steht, also menschliches Handeln ist, dann steht es auch unter denselben Regeln wie dieses: es muß von uns in seinem Wagnischarakter, in seiner Sündigkeit verstanden werden, mit steter Buße und Bitte um Vergebung, um Erlösung verknüpft sein. Es zeichnet sich nicht durch Heiligkeit vor anderm Handeln aus; höchstens dadurch, daß es als zentrale Bemühung um das Evangelium selbst in besonderem Maße durch Verantwortlichkeit und damit durch das Gericht des Evangeliums getroffen wird. In dem Maße als es vergißt, sich an dem religiösen Gehalt der Kirche zu prüfen, sich zu fragen, ob es wirklich Ausdruck des Geistes und des lebendigen Christus, darüber hinaus der Königsherrschaft Gottes ist, in demselben Maße wird es widergöttlich. Dann entfaltet sich die Dämonie des Kirchengedankens, die im Katholizismus ihren Gipfel erreicht, aber stete Gefahr auch bei uns ist.

4. Was ergibt sich aus alledem für unsere empirisch-kirchlichen Probleme? a) Zunächst doch wohl dies, daß von einer reinen, naiven Kirchenfreudigkeit keine Rede sein kann. Wir können nur eine wissende Kirchlichkeit haben, d. h. eine Kirchlichkeit, die von ihrer Belastung und ihrer Schuld weiß. Das gibt eine besinnliche Grundstimmung, ja etwas von tragischer Stimmung. Wir müssen uns wie für alles christliche Handeln so auch für das kirchliche immer neue Kraft und neue Vergebung erbitten. Schlechthin jubelnd, ohne gleichzeitige Buße, vom Jahrhundert der Kirche zu sprechen, legt den Verdacht nahe, daß hier sehr menschliche Dinge, etwa die Freude an kirchlicher Kraftentfaltung oder Organisationslust, oder sittlich-religiöser Aktivismus, oder das katholische Vorbild

den evangelischen Kirchengedanken verfälscht. Das wäre ja auf lutherisch-deutschem Boden verständlich genug, weil hier zum ersten Male das kirchliche Handeln sich in Freiheit regen darf. Aber alles verstehen heißt auch hier nicht alles verzeihen. Die Gotteskindschaft des Christen ist hier so wenig wie irgendwo naiv, sondern etwas, das uns kraft eines Dennoch wiedergeschenkt wird und stets etwas von dem Dennoch in sich trägt.

b) Notwendig ist das empirisch-kirchliche Handeln selbst, d. h. das Streben nach bestmöglicher Verwirklichung jener aus der Glaubenskirche entspringenden Impulse, nicht aber eine bestimmte Formung des Handelns. Die Formung ergibt sich aus der Anspannung der menschlichen Fähigkeiten und aus der Lage der Zeit. Wie verschieden voneinander sind die Ansätze des Urchristentums und der Reformation! Wie verschieden die in Wittenberg und die in Genf! Grundsätzlich dürften hier alle Evangelischen einig sein. Auch Dibelius z. B. weiß: Jesus hat keine Kirche gestiftet (S. 104).

Nur werden nicht überall die Folgerungen gezogen. Im Gegenteil: man baut Brücken und stellt Verbindungen Jesu mit der empirischen Kirche her. So sagt Dibelius: die Predigt Jesu hat, wenn sie zur Verwirklichung kommt, eine Kirche zur notwendigen Folge; und der das große Werk begonnen hat, hat Kräfte darin gegeben, die sich als Kirche auswirken (S. 104, 113). Dann strahlt die Herrlichkeit Jesu auf die Institution über, die doch von seiner Herrlichkeit nichts an sich hat. Demgegenüber gilt es mit aller Kraft den menschlichen Charakter der drängenden kirchlichen Fragen zu betonen.

Als Beispiele mögen hier die beiden großen Problemkomplexe dienen, die anfangs berührt wurden, die der räumlichen und die der sachlichen Kircheneinheit. Was die räumliche betrifft, so stehen wir seit langem in einer tiefgreifenden Einheitsbewegung [1]), und nach dem Kriege hat sie akute Gewalt bekommen. Ich gestehe, daß ich ihre Bedeutung hoch einschätze und ihr weitere Fortschritte wünsche. Allein es kommt hier alles auf die Begründung und daher auf den Sinn der Arbeit an. Verweist man ethisch-soziologisch auf die gegenseitige Hilfe und Ergänzung, oder

1) Vgl. meine Schrift: Der Protestantismus auf dem Wege zur Einheit, 1924.

darauf, daß gegenüber der gesammelten, international organisierten Macht des Bösen auch eine Sammlung der Kräfte des Guten nötig sei, oder darauf, daß man Gelegenheit brauche, durch die Gemeinschaft mit Christen anderer Kirchen und Völker den Glauben an die eine Kirche Christi zu bewähren und die eigenen Fehler zu erkennen, dann gut! Denn da überall liegt zwar das letzte Motiv im Glauben und in der Besinnung auf die Kirche des Glaubens, kann auch in Glaubensstärkung und Buße reicher Segen gewonnen werden; aber alles einzelne weiß sich als rein menschliche Ueberlegung, und so lange die Bewegung von diesem Bewußtsein getragen wird, bleibt sie in den notwendigen Grenzen.

Anders wird die Frage in demselben Augenblick, in dem man meint, aus der Einheit der Glaubenskirche heraus die Forderung einer einheitlichen empirischen Kirche ableiten zu müssen. So hören wir es besonders oft auf anglikanischer Seite, oder bei den Männern der Zeitschrift Una sancta. „Eine Herde und ein Hirt", das soll hier das Losungswort auch des empirisch-kirchlichen Handelns werden, sei es bescheiden in der Vereinheitlichung etwa des bischöflichen Amtes oder des Kultus oder des Bekenntnisses, sei es schon im Ausblick auf das Ziel der vollen kirchlichen Einheit. Nun ist aber vom Glauben her durchaus nicht einzusehen, weshalb das empirisch-kirchliche Handeln einheitlich sein muß; es besteht keine religiöse Schwierigkeit darin, zu glauben, daß auch in anderen kirchlichen Formen das Wort Gottes lebendig wirkt, und daß daher die Kirche des Glaubens in allen empirischen Kirchen ihre Glieder hat; im Gegenteil, es liegt darin eine starke Hilfe für die Festhaltung der Relativität unserer kirchlichen Formen, gegenüber aller Verwechselung des menschlichen und des göttlichen Tuns.

Für den Glauben handelt es sich nicht zuerst um Einheit, sondern um Wahrheit. Das Verständnis der Wahrheit aber gewinnen wir nur im Kampfe; und die römische Kirche ist ein warnendes Beispiel dafür, wie der Kampf um die Wahrheit durch die vorwiegende Betonung der Einheit gelähmt wird. Schon wir Protestanten haben es schwer genug, innerhalb unserer Kirchen einen freien offenen Kampf um die Wahrheit zu führen; auf Schritt und Tritt drängt eine falsch verstandene Kirchlichkeit dazu, ihn durch die Rücksicht

auf die Einheit zu ersticken. Wieviel schwerer, nach menschlichem Ermessen unmöglich, wäre ein solcher Kampf innerhalb einer einheitlich organisierten Gesamtkirche! Wahrlich wir müßten sehr viel bessere evangelische Christen sein, bevor wir wagen könnten, innerhalb einer solchen Kirche um die Wahrheit zu ringen. Damit enden wir wieder in rein menschlichen Erwägungen. Tatsächlich haben sie zu entscheiden, wieweit wir dem menschlichen, daher auch kirchlichen Einheitsdrang nachgeben dürfen und müssen.

Ganz ähnlich steht es bei der Frage nach der sachlichen Kircheneinheit. Dibelius meint (S. 87—97), daß die Kirche das religiöse Leben ihrer Glieder ganz umspannen und in diesem Sinne Lebensform sein müsse, eine Lebensform, deren Einheit und Tradition sich im bischöflichen Amt zusammenfasse; aber er gibt keine stichhaltigen Gründe dafür, auch keine soziologischen. Wenn wir mit dem Augsburgischen Bekenntnis überall da von Kirche reden dürfen, wo Menschen das Wort Gottes verkünden, um ihre Brüder mit Christus zu verbinden, dann entfaltet die Kirche sich sachlich auf sehr verschiedenen Linien. Das wird nur deshalb so selten erkannt, weil der protestantische Sprachgebrauch im Banne der Ueberlieferung meist nur das Kirche nennt, was den Kultus treibt und in diesem die Gemeinde sammelt. Tatsächlich bestehen hier zwei Möglichkeiten. Entweder man sagt mit Dibelius: auch außerhalb der Kirche führen Wege zu Jesu (S. 107). Oder man sagt: alle Wege zu Jesus sind solche zur Kirche, und gibt nun ihr einen mannigfaltigen Inhalt. Natürlich werden wir „Kirche" in besonderem Maße dort finden, wo der Kultus [1]) als solcher geübt wird. Aber auch unser Vereinswesen, das der Inneren und Aeußeren Mission, der Evangelisation usw., ist Kirche; mögen diese Vereine äußerlich neben den Kultuskirchen stehen, sie sind doch Kirche; und zuweilen legt die Frage sich nahe, welche kirchliche Funktion heute für den Protestantismus wichtiger ist, die der Vereine oder die der spezifischen Kirchen. Ebenso ist der Religionsunterricht überall da Kirche, wo er wirk-

1) Natürlich verstehe ich hier „Kultus" im evangelischen Sinn und weiß auch, daß die „Kultuskirche" mehr Funktionen betätigt, als in diesem Worte gesagt ist. Aber für kurze Kennzeichnung weiß ich kein besseres Wort. „Gemeindekirche" wäre mißverständlich.

lich mit Christus verbinden, also mehr sein will als religionswissenschaftliche Belehrung oder moralische Erziehung; er ist empirische Darstellung der Glaubenskirche, auch wenn er ganz selbständig neben den Kultuskirchen steht. Und endlich gilt für die theologischen Fakultäten dasselbe: sofern sie nicht nur religionsphilosophische Einsichten auf das Christentum anwenden, sondern Theologie aus dem Glauben heraus treiben, d. h. an ihrem Teile helfen möchten, daß die Botschaft von Christus rein und verständlich auch der Gegenwart gepredigt wird, sind sie Kirche. Wir stoßen also auf vier Ader- oder Muskelsysteme, die sämtlich in festen Einrichtungen den Reichtum der Glaubenskirche empirisch zu verwirklichen suchen. Der römische Katholizismus hält sie (noch) bereichert durch das Mönchtum) straff zur äußeren Einheit zusammen. Der Protestantismus zeigt sehr verschiedene Möglichkeiten. Um hier bei den deutschen Verhältnissen zu bleiben: er besaß eine Art mittelbare Einheit, wenigstens für Kultuskirche, Religionsunterricht und theologische Wissenschaft, solange der Staat all seine kirchlichen Betätigungen leitete oder doch überwachte. Aber bald genug stellten Aeußere und Innere Mission sich daneben; und auch als die Kultuskirche im 19. Jahrhundert eine gewisse Selbständigkeit gewann, vermochte sie die immer gewaltigere Ausbildung der vereinsmäßigen Betätigung nicht in sich aufzunehmen. Bis heute sind die verschiedenen Adersysteme relativ selbständig; sie haben sich noch nicht zur einheitlichen „Lebensform" zusammengeschlossen. Denn „Aufsicht" über den Religionsunterricht oder Einspruchsrecht bei der Berufung von Professoren ist keine wirkliche Aufnahme in die Kultuskirche, und die Vertretung der Fakultäten, der Vereine, der Religionslehrer in den Synoden bedeutet nur den ersten Schritt auf dem Wege, der allein zur Einheit führen kann. Wir sehen, mit welchem Eifer die Kultuskirche darum ringt, nach allen Seiten des „kirchlichen" Lebens immer größeren Einfluß zu gewinnen, d. h. die einheitliche Verkirchlichung aller religiösen Aktivität als Eingliederung aller anderen kirchlichen Funktionen in die Kultuskirche zu vollziehen. Aber wir sehen zugleich, wie sie durch falsche Mittel die Erreichung dieses Zieles erschwert.

Es kann sich für uns im Rahmen dieser Erörterung nicht darum

handeln, zu solchen Versuchen sachliche Stellung zu nehmen. Wir können nur eines: nämlich die Gründe klären, die für oder wider genannt werden. Nach allem, was hier gezeigt worden ist, würde die Eingliederung der Vereine, des Religionsunterrichts und der theologischen Fakultäten für diese in keiner Weise eine Verstärkung ihres christlichen Charakters, eine engere Verbindung mit der Glaubenskirche bedeuten. Sie würde nur die Verbindung, die an sich besteht, in andere Formen fassen. Nicht im Namen des Glaubens also kann sie gefordert werden, sondern nur im Namen rein menschlicher, rationaler Ueberlegung. Dabei kommen sehr verschiedene Gesichtspunkte in Betracht. Wie gewinnen wir mit relativ geringstem Kraftaufwand relativ höchste Wirkung? was ist soziologisch am richtigsten? — das u. ä. sind nächste Fragen. Allein sie bedürfen von der religiösen Betrachtung der Kirche her einer Vertiefung, die dann ethischer Art ist. Wir müssen fragen, welche Organisation am besten das Doppelte verheißt, daß sie einerseits die Verbindung mit der historischen Offenbarung, mit Christus, so innig und tief und allseitig wie möglich zieht, anderseits jenen Verzicht auf charismatische Geistigkeit und Universalität, der im Institutionellen liegt, so stark als möglich entgiftet und mildert. Es leuchtet ein, daß jenes durch enge Verbindung mit der Kultgemeinde, dieses durch Selbständigkeit und freie gegenseitige Ergänzung verschiedener Linien erleichtert wird. Vielleicht erhöht die organisatorische Einheit die innere Kraft, sicher aber die organisatorische Mannigfaltigkeit und die durch sie geförderte Offenheit des Blicks die bußfertige Selbstbesinnung und die Möglichkeit, das Volksleben vielseitig zu erfassen [1]).

So kommen wir an diesem Punkte zu demselben Ergebnis wie bei dem ersten. Und jedes weitere Beispiel würde es bestätigen. Es handelt sich bei den Fragen der kirchlichen Einheit nirgends um eine Entscheidung für oder wider die Kirche im religiösen Sinn des Wortes, nicht einmal um eine solche für oder wider empirisch-kirchliches Handeln selbst, sondern allein um die sachgemäße, d. h. an der

1) Wer trotz der wahrhaft furchtbaren Lage an der „Volkskirche" festhält, der wird also mit dieser Mannigfaltigkeit so vorsichtig wie irgend denkbar umgehen müssen; auch dort, wo die Reichs- oder Landesverfassung durch Alleinbetonung der Kultuskirche es erschwert.

Kirche des Glaubens orientierte und überdies praktischste Art des empirisch-kirchlichen Handelns. Da hilft keine bloße Begeisterung, sondern scharfe Ueberlegung. Und soweit die Kirchenfrage Affekte in Bewegung setzt, dürfen es nicht nur die der Begeisterung sein, sondern ebenso die der tragischen Problematik und die der Buße. Erst diese Verbindung gibt der Begeisterung für kirchliches Handeln den rechten Ton, die innere Wahrheit und den Schutz vor der Dämonie des Kirchentums.

So kommen wir zu einer Stellungnahme gegenüber dem Kirchenproblem, die im einzelnen alles frei läßt, oder vielmehr alles der Verantwortung unseres ethisch-soziologischen Denkens anheim gibt, in der Grundfrage aber sehr bestimmt ist. Sie duldet keine sakramentale Auffassung der empirischen Kirche, macht sehr vorsichtig gegenüber der symbolischen Auffassung und fügt die empirische Kirche ganz dem geschichtlichen Leben ein — dem geschichtlichen Leben als dem Schlachtfeld, auf dem in jeder Stunde aufs neue der Kampf zwischen dem lebendigen Gott und dem Bösen geführt, die Entscheidung gefällt werden muß. Auch das kirchliche Handeln des Menschen ist — um das heute so häufige Bild aufzunehmen — ein Wandern auf schmalem Grat. Am leichtesten vollbringt es das naive Kind und der Nachtwandler; aber wir sind nicht in dieser glücklichen Lage, denn wir sollen Wissende sein. Individualistische Gleichgültigkeit ist der gefährliche Abgrund auf der einen, voreilige Verkirchlichung der ebenso gefährliche Abgrund auf der anderen Seite. Weder ein Amt noch eine Mehrheit kann uns im Einzelfalle sagen, wie wir zwischen den Abgründen hindurch schreiten müssen, sondern allein der Glaube selbst, der Glaube in seiner Bereitschaft zur Verantwortung vor dem lebendigen Christus und dem lebendigen Gott, in jedem gegebenen sachbestimmten Augenblick. Diese Bereitschaft bedeutet die stete Prüfung der empirischen Kirchen an den Maßstäben der Kirche Christi und der Königsherrschaft Gottes.

Kritische Berichte.

Zur Philosophie und Religion des deutschen Idealismus [1]).

Von

Stadtpfarrer D. Rudolf Paulus in Besigheim (Württ.).

1. Zur Philosophie. — Begonnen sei mit einigen Kantiana. Rickerts Buch [2]), geistesgeschichtlich orientiert, ist doch ganz auf wenige grundsätzliche Gesichtspunkte zugespitzt, die es so scharf wie möglich formuliert. Es sieht von jeder bloß historischen Darlegung der Lehren Kants ab, stellt vielmehr lediglich die letzten Absichten der Vernunftkritik unter weitschauende, über alle Einzelfragen hinausgreifende Gesichtspunkte, dabei bewußt einseitig vom Inhalt der kantischen und jeder anderen Weltansicht abstrahierend. Rickert fragt bloß: Wie greift Kant grundsätzlich die Fragen der praktischen Lebensdeutung vom theoretischen Standpunkt der Philosophie aus an? Geschichtsphilosophisch weit ausgreifend bezeichnet R. reichlich schematisch den griechischen Geist als den intellektualistischen, den (römischen und) christlichen als den emotionalen. Das Problem, das Kant als erster klar erfaßt habe, lautet: Wie ist eine philosophische Theorie des atheoretischen Geisteslebens möglich? Der philosophische Intellektualismus wie der philosophische Emotionalismus versagen; jener überträgt den theoretischen Charakter der Methode fälschlich auf den Gegenstand, dieser den atheoretischen Charakter des Gegenstandes fälschlich auf die Methode. Kant hat die kritische Theorie des Atheoretischen begründet und ist damit

1) Nachtrag zu Jahrgang 1924, S. 121 ff., 342 ff. Er umfaßt weitere Literatur aus den Jahren 1923—27, nicht im Sinn bibliographischer Vollständigkeit auch nur im Wichtigen; er greift nur einiges Bedeutsame heraus. — Fortsetzung im nächsten Heft.

2) Heinrich Rickert, Kant der Philosoph der modernen Kultur. Tübingen, Mohr-Siebeck 1924. Vgl. ZThK 1925, S. 149 f.

als der wahre Philosoph des (protestantisch-antiintellektualistischen) Christentums anzusprechen. Kritischer Rationalismus ist überwundener Intellektualismus wie Intuitionismus. Fichte (1798) hat den bei Kant verbleibenden Rest von doppelter Wahrheit überwunden durch den Primat der praktischen Vernunft (beide Worte betont!) über die gesamte Philosophie; die auch hier verbleibenden Unklarheiten glaubt R. durch das logische Grundprinzip der „Heterothesis" überwunden zu haben (vgl. sein „System der Philosophie" 1921, S. 56 ff. 245 ff.).

In R.s großzügigem Buch ist die kritizistische Würdigung des atheoretischen Geistes auf den kürzesten und schärfsten Ausdruck gebracht. Aber ist die gesuchte „letzte Einheit" der theoretischen und der atheoretischen Funktion nun wirklich erreicht? Wie beim früheren Fichte bleibt sie in der unendlichen Entfernung eines Postulats, und der Versuch, durch eine Neufassung des ganzen logischen Ansatzes die Theorie des Atheoretischen zu begründen, führt in ungelöste Fragen hinein. Es ist nicht einzusehen, wie die Theorie sich auf einen atheoretischen Gegenstand beziehen soll, wenn nicht im Denken selbst ein atheoretisches Moment enthalten ist. Soweit kommt auch R. Doch umgekehrt muß auch dann noch dem Gegenstand ein theoretisches Moment innewohnen, wenn sich das Denken soll auf ihn beziehen können. Die vulgärkantische Verkoppelung einer logischen Form mit einem alogischen Inhalt läßt die Möglichkeit der Erkenntnis ungeklärt; erst die Voraussetzung einer ursprünglichen Synthesis des Logischen und Alogischen im Denken wie im Gegenstand läßt diese Möglichkeit begreifen. Das gilt auch, wenn der Gegenstand nach der formalen Seite letztlich ein Sollen ist (Rickert, Gegenstand der Erkenntnis, $^{4\cdot 5}$ 1921, S. 189 ff.). Eine logische Theorie des absolut Atheoretischen ist unmöglich (vgl. unten S. 400 f.).

Ein wertvoller Versuch, der systematischen Bedeutung der Kritik der Urteilskraft zu ihrem noch immer vernachlässigten Recht zu verhelfen, liegt vor in A. Baeumlers[1]) Werk. Es behandelt die Vorgeschichte der K. d. U. und gewährt wichtige Einblicke in das Irrationalitäts- und IndividualitätsProblem in der deutschen Philosophie vor Kant (vor allem bei Alex. Baumgarten). Von hier aus fällt schon in diesem Bande klärendes Licht auf die Grundbegriffe der kantischen Lehre unter dem neuen Gesichtspunkt der Funktion der „Urteilskraft", aber auch auf gewisse Partien der ersten Kritik (Lehre vom Schematismus), und weiterhin auf die nachkantische Spekulation. Die Aesthetik ist Mutter der Geschichtsphilosophie (logisch-erkenntnistheoretisch betrachtet).

1) A. Baeumler, Kants Kritik der Urteilskraft, 1. B. 1923. Halle, Niemeyer.

Für das erneute Studium der 3. Kritik ist Lehmanns Heft[1]) dankenswert. Da Cassirers Kantausgabe nur wenigen zugänglich ist, ist der Abdruck dieser von Dilthey 1889 ans Licht gezogenen Rostocker Kanthandschrift als Erleichterung für die zu begrüßen, die sich mit der Entstehung des Werkes näher befassen wollen. Doch bleibt die knappere Fassung des endgültigen Textes der Einleitung die reifere, systematisch durchgeführtere, in der Idee der Einheit des Uebersinnlichen zusammengefaßt, wie der Herausgeber selber zugibt. —

Mit der kritischen Ausgabe sämtlicher Schriften Fichtes stecken wir noch immer in den Vorarbeiten. S. Berger hat 1924 eine Handschrift Fichtes: „Ueber den Unterschied des Geistes und des Buchstabens in der Philosophie" in der Philosophischen Bibliothek zum erstenmal herausgegeben als weitere Ergänzung zu Medicus (40 S. 1.50 M.). Es sind 3 Vorlesungen im Stil der bekannten „über die Bestimmung des Gelehrten", eine schöne Einführung in den Geist der Transzendentalphilosophie, aber ohne die bedeutsamen, an Schiller und die dritte Kritik anknüpfenden Ausführungen der gleichnamigen Horenaufsätze Fichtes.

Unter den rein philosophiegeschichtlichen Gesamtdarstellungen unsrer klassischen Periode aus den letzten Jahren nimmt auch heute noch Richard Kroner, Von Kant zu Hegel, die erste Stelle ein. Der 1924 erschienene 2. Band (Von der Naturphilosophie zur Philosophie des Geistes; 544 S., 15 M.) hält vollauf, was der 1. B. versprochen hat. Hat dieser die aus der Vernunftkritik erwachsenden Probleme entfaltet und durch Fichtes Wissenschaftslehre hindurch verfolgt, ist also die Gedankenentwicklung noch wesentlich an diesem Ausgangspunkt orientiert, so steht der 2. B. ganz unter der Anziehungskraft des mächtigen Gestirnes Hegel, auf das die Darstellung in steigendem Maße zueilt, bis es sie völlig beherrscht.

Ein eigentümliches Zwischengebiet, fast könnte man sagen: die Einflußsphäre eines störenden Kometen, stellt die Philosophie Schellings dar (auf beide Bände verteilt!). Nach der herkömmlichen Auffassung bedeutet sie den großen Fortschritt über die „Reflexionsphilosophie der Subjektivität" hinaus zum objektiven und zum absoluten Idealismus. Bei K. wirkt sie eher als retardierendes Moment, als dialektischer Gegenwurf, der gerade als solcher dazu dienen muß, die Thesis Kants und Fichtes von ihren ersten, reflexiv-abstrakten Fassungen freizumachen und zur Erfüllung ihres wahren Sinnes vorwärtszutreiben. Diese eigentümliche Doppelwirkung erhöht den Schwung der Darstellung und die Spannung, mit der

1) G. Lehmann, Erste Einleitung in Kants Kritik der Urteilskraft. Leipzig, F. Meiner 1927 (Phil. Bibl. 39 b).

wir allen ihren Wendungen folgen bis zum krönnenden Abschluß. Die nahe inhaltliche Verwandtschaft von Schellings Natur- und Geschichtsauffassung und den ihr verwandten Erscheinungen (Romantik, Schleiermacher) mit dem sachlichen Gehalt von Hegels Natur- und Geistesphilosophie hat vielfach den grundsätzlichen Gegensatz der beiderseitigen Grundlegungen verdeckt. Bei Schelling muß das kahle Identitätsprinzip die fehlende logische Grundlegung ersetzen. Hier bei K., wo aller Nachdruck auf dieser Grundlegung liegt, tritt dieser Mangel mit voller Schärfe heraus. — Dieser Gegensatz von Hegels und Schellings Art zeigt sich schon bei der Analyse von Hegels „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems" (1801). Gerade hier, wo Hegel noch mit Schelling gemeinsame Sache macht, nimmt er doch schon deutlich den Fichteschen Faden auf; was er hier gegen das reflexive Haltmachen der Wissenschaftslehre vor einem unzulänglichen Absoluten geltend macht, wendet er 1806 mit viel mehr Grund gegen Schellings Isolierung des Absoluten ein. Die Vorrede zur Phänomenologie und dann vollends die Logik als Grundlegung der Natur- und Geistesphilosophie zeigen klar, wie Hegel den Ichcharakter des Absoluten festhält, die dialektische Bewegung des Geistes durch seine endlichen Momente hindurch für die von Schelling dem Idealismus gestellten inhaltlichen Aufgaben fruchtbar macht und damit die Transzendentalphilosophie als Logik der Selbstbewegung des lebendigen Geistes zur Vollendung bringt.

Und doch ist damit nur die eine Seite der K.schen Hegelauffassung gekennzeichnet. Was Hegel dann doch über seine eigentlichen systematischen Wegbereiter entscheidend hinausführt, das ist die logische Kraft, mit der er die Inhaltsfülle des geistig-geschichtlichen Lebens, die ihm in unerreichtem Maße gegenwärtig war, in die Bewegung des Ichgedankens selber hineinzieht. Nicht etwa nur die Natur- und Kunstphilosophie Schellings — der gesamte Gehalt der Romantik, der ganzen realistisch-irrationalistischen Unterströmung, der Goetheschen Anschauungswelt, ja in bedingter Weise selbst der Ethizismus und Personalismus Kant-Fichtes wird als wesentliches Moment dieser logischen Selbstbewegung verstanden, die somit einen ganz neuen Sinn erhält. So kann K. den Denker, der gewöhnlich als Vollender des Rationalismus gesehen wird, geradezu den „größten aller Irrationalisten" nennen (271 f.) — ein Urteil, das natürlich als dialektisches Gegenglied des ersten und damit in seiner synthetischen Einheit mit ihm verstanden sein will. Genauer will es ein Doppeltes sagen: 1. am Maßstab des „Verstandes" gemessen ist alles Vernünftige so irrational, wie nur etwas sein kann; das Vernünftige ist das „Mystische", dem Verstandesdenken schlechthin Ueberlegene. 2. Der spekulative Begriff selbst ist etwas

ganz anderes als der abstrakte, formallogische Begriff; er schließt allen denkbaren Gehalt der sinnlichen und ästhetischen Anschauung, des Fühlens und Wollens in sich; er will nichts sein als der methodische Ausdruck des Geistes, der durch und durch Leben, des Lebens, das durch und durch Geist ist. Geist jedoch nicht im Sinne eines leibfremden Spiritualismus oder wirklichkeitsfremden abstrakten Idealismus. Hegels Lehre ist, weil vollendeter Rationalismus und Idealismus, zugleich vollendeter Irrationalismus und Realismus. Die Leibwerdung des Geistes und Vergeistigung des Leibes (Hegel I 7) im Sinn von Luthers Christologie und Abendmahlslehre ist das tiefste Motiv seiner Metaphysik.

Seiner Metaphysik; denn seine Logik ist nicht nur die Grundlegung einer solchen, sondern ist selbst das 1. Glied einer solchen. Eben weil sie nicht bloß Theorie der Formen des wissenschaftlichen Denkens, sondern der Form der Wirklichkeit, des lebendigen Geistes ist. Diese Form des Lebendigsten das es gibt, kann niemals tote, starre Form, sie muß selber lebendig, flüssig sein. Wenn Rickert einmal sagt: mag der Inhalt der Begriffe noch so beweglich und fließend sein, die Begriffe selber fließen nicht, sonst sind sie keine — so gibt ihm Hegel darin ganz recht. Die Begriffe sind feste Selbstbestimmungen, Festlegungen des Logos; aber gerade darum werden sie immer wieder gesprengt durch die Ueberfülle des Seins, durch den Begriff, der das Leben des Geistes ist, sofern er sich selbst methodisch bestimmt[1]). Hegels Logik zeigt uns die beständige Bildung und Vernichtung der Begriffe durch den Begriff, der sich in ihnen beständig tötet, kristallisiert, und eben dadurch immer neu ersteht wie der Phönix aus der Asche. Und darum ist auch der Widerspruch die Form, in der der Begriff die toten Formen durch das überflutende Leben besiegt. Was Trendelenburg, Ed. v. Hartmann, Rickert in scharfsinniger Kritik gegen Hegels Widerspruchsprinzip eingewandt haben: daß es aus dem Anderen ein Entgegengesetztes mache, das wäre richtig, wenn mit der Antithesis der bloß formallogische Widerspruch gemeint wäre. Hegel läßt aber die bloß empirische Andersheit an ihrem Ort getrost stehen (Logik, ed. Lasson II 32 ff.). Sie hat jedoch nur den negativen Sinn: A ist nicht non A. Sowie jedoch der positive logische Wert der Andersheit an den Tag kommen soll, muß das Andere mein, des A, Anderes werden, also mit mir zugleich synthetisch verbunden, unter höherem Gesichtspunkt mit mir identisch sein. Um diese Identität herauszustellen, darf das Andere nicht nur als bloß empirisch Anderes beziehungslos neben mich gestellt werden; es will zunächst als dem Wesen nach anderes erkannt sein. Sofern ich zunächst in meiner Unmittelbarkeit mich für das Einzige

1) Vgl. Logik ed. Lasson II 251 f.

hielt und mich absolut setzte, widerspricht das Andere dieser meiner Einzigkeit und Absolutheit. Also um einen Wesenswiderspruch, nicht um einen formal logischen Widerspruch handelt es sich. Doch gerade dieser Widerspruch macht das Andere zu meinem Anderen, und stellt es dadurch mit mir in eine höhere Synthesis, in eine Gemeinsamkeit des Wesens hinein (Kroner: „Heautologie"). Durch das Widerspruchsprinzip wird also das Eine vom Andern und das Andere vom Einen nicht nur verneint, sondern durch die Verneinung hindurch aufs stärkste bejaht; es enthüllt sich als ein unendlich positiveres Prinzip als die unterscheidende Heterothesis. Sowie diese nicht bloß scheiden, sondern auch verbinden will — und das will sie bei Rickert —, muß sie sich umbilden zur dialektischen Synthesis.

Damit ist für die Gliederung wie für die Einheit des Geisteslebens eine ganz andere Grundlage gewonnen, als sie der R.sche Kant uns vorhin zeigte. Der Begriff als das Ganze ist zugleich das principium individuationis; es läßt die abstrakten Allgemeinheiten des Rationalismus hinter sich. Von hier aus kann ein fruchtbares Verhältnis von Theorie und Leben, von Spekulation und Einzelwissenschaft, von Philosophie und Religion gewonnen werden.

Der Raum zwingt abzubrechen. Wie Kroner die These vom rational-irrationalistischen Hegel an der „Phänomenologie" und vor allem an der „Logik" durchführt, das studiere man selbst. Generelle Uebersichten helfen hier nichts. Die Darstellung der Trilogie des Gesamtsystems in der „Enzyklopädie" führt als glänzendes Finale das Werk zum Abschluß. Auch auf eine Kritik der R.schen These und ihrer Durchführung in der Darstellung der „Logik" muß hier verzichtet werden. Sie würde zu zeigen suchen, daß trotz allem der logische Formalismus in der „Logik" und damit im System, vor allem aber in der „Enzyklopädie", doch stärker nachwirkt, als R. Wort haben will (vgl. ZThR 1924, 142 ff. 376 ff.). Bei der Beurteilung von Hegels Verhältnisbestimmung von Philosophie und Religion wird sich die Auswirkung dieser historischen Belastung noch zeigen. Dort wird auch auf R.s Darstellung noch einmal zurückzukommen sein.

Nur kurz kann in diesem Zusammenhang der bisher erschienene 1. Teil von Nicolai Hartmanns „Philosophie des deutschen Idealismus" gewürdigt werden (Berlin, de Gruyter, 292 S., 5.—, geb. 7.50 M.). Im ausdrücklichen Unterschied von K. stellt er weniger die idealistische Systemform und deren problemgeschichtliche Entwicklung seit Kant in den Vordergrund, als vielmehr den jener Periode gemeinsamen sachlichen Gedankengehalt der Systeme, und verfolgt diesen in seinen individuellen Abwandlungen, dabei den engeren Begriff des „Idealismus"

zugrundelegend. So erhalten wir eine gutgeschriebene Darstellung des „Faktischen" unter Auswertung der Erträge der neueren Forschung. Unter den Vorläufern der großen Spekulativen erhalten so Maimon und Bardili, unter diesen selber der spätere Fichte endlich die verdiente volle Würdigung, ebenso die Spätlehre Schellings und der heute oft ungerecht behandelte Schleiermacher, als der bedeutendste unter den „Philosophen der Romantik", die im Anschluß an den Schellingabschnitt zur Sprache kommen. Wo bleibt die „Philosophie der Klassiker?" Erst sie rückt die synthetische Leistung der Großen ins volle Licht, gerade unter dem inhaltlichen Gesichtspunkt [1]). Ueber Einzelheiten soll hier nicht gestritten werden. S. 80 scheint mir die Stellung des Freiheitsgedankens beim späteren Fichte nur unvollständig gekennzeichnet, vgl. S. 119 f.; im übrigen sei auf die schöne Analyse des Freiheitsproblems (S. 92 ff.) beim früheren und namentlich beim späteren Fichte hingewiesen, deren noch unerschöpfte Bedeutung (S. 100) mit Recht betont wird. Hier geht H. (wie auch sonst vielfach und wie bei ihm zu erwarten ist) hinter das Faktische in die Tiefe der Problemzusammenhänge hinein [2]). Zu vermissen bleibt bei der Geschichts- und Religionsphilosophie die Verwertung des „Wesens des Gelehrten" von 1806 und der „Staatslehre" von 1813. Bei der Fichteliteratur ist Ueberholtes genannt, Hirschs Arbeiten sind übergangen. Die Zeittafel sähe man gern durch Parallelspalten (gleichzeitige Dichtung!) bereichert. — Eine volle Diskussion ist erst möglich, wenn der 2. Teil (Hegel) erschienen ist.

---

1) Ebenso fehlt jeder Hinweis auf die Bedeutung Shaftesburys, Herders, Rousseaus, Hamanns, Baaders für die Entwicklung von Idealismus und Romantik, während z. B. Hemsterhuis eingehend behandelt ist.

2) Eine objektive Problemanalyse nach Laskschem Vorbild bietet Gurwitsch in dem eingehenden Werk „Fichtes System der konkreten Ethik" (Tübingen, Siebeck 1921). Auch hier wird der reife Fichte endlich ausgewertet.

Die Idee der Offenbarung[1]).

Von

Professor D. Paul Tillich in Dresden.

Wenn der Begriff der Offenbarung eine Realität faßt, eine Realität, die auch uns angeht, vielleicht als einzige Realität uns unbedingt angeht, so kann es nicht die Realität eines Gegenstandes sein, die ihr zukommt, sondern nur die Realität einer Idee. Ein Gegenstand kann jederzeit gegriffen werden, durch Begriffe und durch Handlungen. Eine Idee steht nicht so zur Verfügung. Sie ist nur einer bestimmten inneren Gerichtetheit, einer bestimmten Haltung, einem bestimmten Meinen zugänglich. Eine Idee ist immer korrelativ auf eine Ideenschau. Darum läßt sie sich nicht beweisen; es läßt sich nur der Ort aufweisen, wo sie gesucht werden muß; auf den man hinschauen muß, will man sie sehen. Ob man sie aber sieht, das ist mit diesem Aufweis nicht entschieden, das hängt von der inneren Richtung ab.

Offenbarung ist ein Wort und als Wort ein Begriff und als Begriff Gegenstand begrifflicher Bearbeitung; der Inhalt des Begriffs aber ist eine Idee, kein Gegenstand.

Offenbarung als Idee ist so alt wie die Religion, so alt wie die Hinwendung auf ein in der Gegenstandswelt erscheinendes Jenseitiges. Offenbarung als Begriff ist sehr viel jünger. Der Offenbarungsbegriff ist eine Schöpfung der hellenistischen Philosophie.

Der Ausgang der autonomen Entwicklung der griechischen Philosophie war die Skepsis, d. h. nicht das dialektische Spiel mit dem theoretischen Zweifel, wie es in der lebenskräftigen, gewalt-

1) Antrittsvorlesung in Leipzig, gehalten Juni 1927.

tätigen Sophistik oder in der weltmännischen Renaissance-Skepsis der Fall war, sondern der sich unter anderem auch theoretisch äußernde Zusammenbruch der gesamten geistigen Existenz. Dieser Ausgang war die Katastrophe des ersten und großartigsten Versuches der Menschheit, das Leben von der reinen Form her, dem theoretischen und praktischen Vernunftgesetz zu gestalten.

Dieser Versuch mußte und muß mißlingen — wir stehen zur Zeit mitten im Zusammenbruch seiner umfassenden abendländischen Wiederholung. Denn in ihr geht verloren der sinngebende Gehalt des Lebens, der Dinge und der Gesellschaftsformen, die heilige Tiefe des Seienden, die zugleich den Geist bannt und erfüllt, erschreckt und beseligt.

Der gebundene Geist ist zugleich der erfüllte Geist.

Der befreite Geist wird mehr und mehr entleerter Geist.

Denn von der reinen Form her läßt sich kein Lebenssinn und keine Lebenstiefe gewinnen. Sie ist erfüllt, solange der geistige Gehalt der Vergangenheit noch nicht erschöpft ist. Sie ist entleert, sobald das Erbe der Vergangenheit vertan ist. Und das geht reißend schnell, wenn einmal die reine Vernunft die Herrschaft angetreten hat.

In dieser Lage griff der an Wahrheit und Leben verzweifelnde Geist zur Offenbarungsidee. Sie trat ihm entgegen in den religiösen Traditionen des Ostens, die sich zurückführten auf die großen Religionsstifter der Vergangenheit und der autonomen Vernunft gegenüber einen dreifachen Vorzug hatten.

Sie erhoben den Anspruch, durch unmittelbare göttliche Erleuchtung in das Bewußtsein getreten zu sein, hatten also eine Gewißheit, die sie dem Streit der rationalen Ueberzeugungen enthob.

Sie entstammten der Urzeit, hatten also dem Bewußtsein gegenüber den Charakter des immer schon Gegebenen, dessen, was tieferen seelischen Schichten entstammt als der Oberflächenschicht autonomer Hervorbringung.

Sie hatten konkret-mythische Form und waren damit jedem zugänglich, unabhängig von seiner kulturellen Höhenlage; sie konnten die Grundlage einer allumfassenden Gemeinschaft werden.

So stark war die Sehnsucht nach Offenbarung, daß die späteren Philosophenschulen, die immer den Charakter von Lebens-, ja

Kultgemeinschaften gehabt hatten, die Lehrsätze ihrer Schulgründer auf Offenbarung zurückführten: Eine vollendete Paradoxie der geistigen Lage!

Der spätantike Offenbarungsbegriff ist das Korrelat zur spätantiken Skepsis. Ihr Supranaturalismus ist das Korrelat zum Zerbrechen ihrer rationalen Zuversicht.

Das Christentum übernahm den Begriff und konzentrierte ihn auf Christus. In ihm ist die übernatürliche Offenbarung vollendet. Was bei den Philosophen vorliegt und jederzeit aus der Weltbetrachtung entnommen werden kann, ist natürliche Offenbarung. Beide Begriffe werden ins Mittelalter herübergenommen. Entscheidend blieb der erste. Der Eindruck der spätantiken Katastrophe schwingt ein Jahrtausend lang nach in dem Lebensgefühl der germanisch-romanischen Frühkultur, in ihrer Askese, in ihrem Supranaturalismus, wissenschaftlich in ihrem Offenbarungsbegriff. Aber auch die Erinnerung an die einmal in der Menschheit vollzogene radikale Hinwendung zur geistigen Autonomie verschwand nicht ganz: Wieder und wieder wachten klassische Traditionen auf und gründeten ihre innere Gewißheit auf die natürliche Offenbarung.

Seit der Renaissance brechen diese Traditionen machtvoll hervor. Die Tragik der Antike ist vergessen. Ihre autonomen Schöpfungen erhalten ein positives Vorzeichen und werden zum Ausdruck des gewaltigen Lebenswillens der abendländischen Völker. Der Ton fällt mehr und mehr auf die natürliche Offenbarung. Die übernatürliche wird ihrer selbständigen Bedeutung beraubt. Offenbarung wird zur Religionsgeschichte. Der autonome Prozeß des Geistes ist der Prozeß der Selbstoffenbarung des Absoluten. Der Offenbarungsbegriff ist nicht mehr Korrelat zur Skepsis, sondern religiöse Benennung höchster Zuversicht des Erkennens und Lebens.

Demgegenüber versucht der Hauptstrom der kirchlichen Gedankenbildung die Besonderheit, Einmaligkeit, Uebernatürlichkeit und Uebervernünftigkeit der Offenbarung herauszuarbeiten. Ihr kontingenter Charakter, ihre Unauflöslichkeit in den allgemeinen Prozeß trat in der neuesten Wendung der protestantischen Theologie in den Vordergrund. Nicht auf der Durchbrechung des Naturgesetzes wie im älteren Supranaturalismus, sondern auf der Durchbrechung

des Geschichtszusammenhanges liegt das Gewicht. Man glaube aber nicht, damit den Supranaturalismus überwunden zu haben! Es gibt keine Durchbrechung der Geschichte, die nicht auch Durchbrechung der Natur wäre. Denn aus der Naturgrundlage wächst alles Geschichtliche hervor. Ein Uebergeschichtliches in der Geschichte läßt sich nicht denken ohne ein Uebernatürliches in der Natur.

Das ist unsere Lage: Auf der einen Seite bildet sich ein Supranaturalismus des Offenbarungsbegriffs heraus, der tief erfüllt ist von dem spätantiken Pessimismus. Auf der anderen Seite wird die Religions- und Geistesgeschichte als Geschichte der Selbstoffenbarung des Lebenssinnes idealistisch oder irrationalistisch gewertet. Der alte Gegensatz erhebt sich mit Macht und bedroht die Kultur mit weiterer Entleerung und die Religion mit weiterer Absperrung. Wir müssen neu angreifen hier wie in allen Symbolen der religiösen Erkenntnis, vom Boden *unserer* Geistes- und Gesellschaftslage aus, der ein anderer ist als der, auf dem die Spätantike den Offenbarungsbegriff konzipierte, die Offenbarungsidee deutete. Wir müssen neu auf die Sache schauen, mit neuen Begriffen zu deuten versuchen.

Offenbar wird, was verborgen war. Aber nicht alles Offenbarwerden von Verborgenem ist Offenbarung. Auch durch Wahrnehmung, auch durch Erfahrung, auch durch Erkenntnis, durch Reflexion und Intuition wird bisher Verborgenes offenbar. Aber niemand würde hier von Offenbarung sprechen, es sei denn in pathetischer Redeweise. Was irgendwann einmal auf irgendeinem Erkenntniswege erfaßt werden kann, wird nicht durch Offenbarung offenbar. Nur das, was wesensmäßig verborgen ist, was auf keinem Erkenntnisweg zugänglich ist, teilt sich durch Offenbarung mit. Es hört dadurch, daß es sich offenbart, nicht auf, verborgen zu sein: denn seine Verborgenheit gehört zu seinem Wesen; und wenn es offenbar wird, so wird auch dieses offenbar, daß es das Verborgene ist. Nun führen von jedem Dinge zu jedem anderen unzählige Wege des Erkennens; was jetzt noch verborgen ist, kann einmal offenbar werden. Der Sachlage nach wird vieles allezeit dem menschlichen Geist verborgen bleiben. Dem Wesen nach ist nichts vor ihm verborgen, was im Zusammenhang seiner Welt steht, von den entferntesten

Gestirnen bis zum kleinsten Bestandteil des Atoms. Auch das ist nicht wesensmäßig vor ihm verborgen, was den Namen des Verborgenen trägt, das Okkulte, andere Natur- und Geisterwelten als die bekannten. Es gibt Organe für sie, die man ausbilden kann; es gibt ein Eingehen in sie. Sie sind darum — wie immer man sich zu ihrer Existenz stellt — jedenfalls nicht das wesensmäßig Verborgene, also nicht das, was durch Offenbarung sich mitteilt. Nicht das Okkulte — ein relativ Verborgenes —, sondern das unbedingt Verborgene wird offenbar.

Wird das Unbedingt-Verborgene offenbar, so muß es in dieser seiner Qualität als unbedingt Verborgenes offenbar werden. Es muß, wenn es erscheint, als das erscheinen, was niemals und nirgends im Zusammenhang des Bedingten auffindbar ist, was diesen gesamten Zusammenhang wesentlich und innerlich transzendiert; als solches aber muß es ganz offenbar werden. Würde es nur teilweise, würde es nur im Halbdunkel erscheinen, so würde es gar nicht erscheinen. Denn was erscheint, das ist ja das Unbedingt-Verborgene, nicht ein Halb-Verborgenes, nicht ein Halb-Dunkles. Hier steht die Idee der Offenbarung im Widerspruch gegen die moderne Vorliebe für das Halb-Dunkel als Offenbarungsort. Sie kennt nur das Unbedingt-Offenbare, weil sie nur das Unbedingt-Verborgene als Subjekt der Offenbarung kennt.

Als das Unbedingt-Verborgene ist das, was offenbar wird, das Unbedingt-Fremde, das, wozu es keinen Weg von unserer Wirklichkeit aus gibt. Als das Unbedingt-Offenbare ist das, was offenbar wird, das Ganz-Eigene, das, was schon immer gegenwärtig ist, wenn ein Weg beginnt. Wäre es nur das eine oder nur das andere, so könnte es nicht offenbar werden. Auf der Einheit beider Merkmale an dem, was offenbar wird, beruht die Möglichkeit der Offenbarung.

Beide Merkmale haben ein Gemeinsames: die Unbedingtheit. Sie beruhen auf diesem Gemeinsamem. Denn nur von dem, was unbedingt ist, kann jene Doppelaussage sinnvoll gemacht werden; von ihm aber muß sie auch gemacht werden, wenn überhaupt ausgesagt wird. Das Unbedingte ist das, wozu es keinen Weg vom Bedingten gibt, das ganz Fremde; und das Unbedingte ist das, was

jedes Weges Anfang ist, das ganz Eigene. Das Unbedingte bricht als Fremdes in das herein, dessen Eigenes es ist: es offenbart sich.

Ist das, was offenbar wird, das ganz Eigene, so ist es das, was mich unbedingt angeht. Es gibt keine Offenbarung, die nicht mit unabweisbarem Anspruch an den verbunden wäre, an den sie ergeht. Jede Offenbarung ist ein Angriff. Darum ist es unmöglich, sie nur betrachtend aufzunehmen. Sie läßt den Betrachtenden nicht auf diesem Platz; es gibt keinen Ort, von dem aus man das Unbedingte anschauen könnte; es würde dadurch bedingt werden, Objekt werden, es würde aufhören, das unbedingt Eigene zu sein, das worin unser Sein wurzelt, das uns Bedingende. Darum ist in jeder Offenbarung ein Anspruch, eine unausweichliche Forderung enthalten. Diese Seite schließt nicht nur jede intellektuelle Mißdeutung der Offenbarung aus, sondern auch die naive Bezeichnung fremder Religion als Offenbarung. So wenig wir das Recht haben, irgendeiner Erscheinung die Möglichkeit abzusprechen, Offenbarung zu werden, so wenig haben wir das Recht, da über Offenbarung zu reden, wo wir keinen Anspruch erfahren; nur was mich unbedingt angeht, ist Offenbarung für mich: das trennt die Offenbarung von der Religionsgeschichte.

Mit diesen Ausführungen ist auf das hingedeutet, was in der Offenbarung offenbar wird. Jede Aussage, die darüber hinaus ins Konkrete, Symbolische geht, spricht nicht über, sondern *aus* Offenbarung, ist Prophetie oder Theologie. Dagegen ist nun zu fragen: *Wie* wird in der Offenbarung offenbar? Zweifellos kann diese Frage weder auf eine Erklärung noch auf eine Beschreibung des Vorganges der Offenbarung zielen. Beides ist dem Wesen der Offenbarung zuwider. Die Erscheinung des Unbedingt-Verborgenen, der Einbruch des Unbedingten ins Bedingte kann weder aus Beziehungen im Bedingten erklärt, noch mit Eigenschaften des Bedingten beschrieben werden. Nur dies ist möglich, die Art aufzuzeigen, in der das Bedingte in all seinen Beziehungen und Eigenschaften aus sich selbst geworfen und zu sich selbst gebracht wird.

Das Unbedingte erscheint in der Offenbarung, es tritt in den Zusammenhang des Bedingten. Wie aber kann es erscheinen, wo es doch nichts Bedingtes, kein Gegenstand werden kann? Es kann er-

scheinen nur am Gegenstand, am Bedingten. Das hört nicht auf, Bedingtes zu sein. Der Zusammenhang des Bedingten wird nicht zerstört. Aber in diesem Gegenstand, in diesem Bedingten und seinen Zusammenhängen ist die Möglichkeit verborgen und wird zur Wirklichkeit, auf etwas hinzuweisen, was nicht seiner Bedingtheit angehört, was sein Eigenstes und sein Fremdestes ist, was an ihm offenbar wird als das Unbedingt-Verborgene. Es ist das Geheimnis der Dinge und der Wesen, daß sie diese Möglichkeit in sich tragen; es ist das Geheimnis des Geistes, daß er diese Möglichkeit zur Wirklichkeit werden lassen kann. Es ist die innerste Mächtigkeit der Dinge, ihre Mana-, ihre Tabu-Kraft, daß sie Offenbarungsträger werden können. Es ist die innerste Mächtigkeit des Geistes, daß er Offenbarung erfahren kann. Ein Gegenstand, ein Wesen, das so zum Ort der Offenbarung wird, ist heilig. Nicht durch sich selbst, nicht durch seine endlichen Vorzüge, auch nicht durch die höchste sittliche Formung bekommt ein Wesen Heiligkeit, sondern allein durch seinen Charakter, Träger der Offenbarung, Hinweis auf das Unbedingt-Verborgene zu sein. Aber dieses ist nicht sein empirischer Charakter; der ist das, was in der Offenbarung ergriffen, durchbrochen, zum Hinweis gemacht wird; aber er selbst ist nicht Offenbarung. Darum ist die Offenbarung an nichts Bedingtes gebunden, z. B. an nichts menschlich Hohes, und von nichts Bedingtem ausgeschlossen, z. B. von nichts menschlich Niedrigem. Darum bedeutet Hinweis auf die in Jesus Christus erschienene Offenbarung nicht Hinweis auf seinen empirischen Charakter mit all seiner historischen Problematik, bedeutet nicht Hinweis auf seine Ethik, seine Prophetie, sein inneres Leben, seine numinose Kraft — sondern bedeutet Hinweis auf das in all diesen Bedingtheiten erschienene transzendente Sein, auf die durch und gegen seinen empirischen Charakter erschienene Offenbarung. Nur darum kann sie uns Offenbarung sein, kann eindringen auf unsere Gegenwärtigkeit, weil sie nicht Vergewaltigung, Zerstörung unserer Bedingtheit durch eine fremde Bedingtheit ist, sondern Hereinbrechen des Unbedingt-Verborgenen durch jene Bedingtheit in unsere Bedingtheit. Wäre Offenbarung eins mit dem Gegenstand, an dem sie erscheint, stände nicht über jedem Träger der Offenbarung das Kreuz, an das sein empirischer Charakter geheftet

wird, so wäre Offenbarung Vergewaltigung. So aber ist sie Befreiung, Zurückführung zu dem Unbedingt-Eigenen.

Das setzt voraus, daß wir entfernt sind von ihm, losgelöst von unserer Seinswurzel, von dem sinngebenden Grund unseres Daseins. Offenbarung setzt Verhüllung voraus, setzt die Möglichkeit voraus, daß das Bedingte sich abwendet von dem tragenden Unbedingten. Diese Möglichkeit ist eins mit der Kreatürlichkeit, mit der Existenz als Bedingtes, Welthaftes. Wäre das Sein verschlossen in seiner Unbedingtheit, es gäbe kein Einzelnes und keine Welt. Welt ist Ausdruck der Aufgeschlossenheit des Unbedingt-Verborgenen, ist Ausdruck des In-Sich-Ruhen-Könnens der Kreatur. Und diese Möglichkeit ist Wirklichkeit: die Dinge, die Wesen, der Geist ruhen in sich und den Formen ihrer Bedingtheit. Der Welt ist ihr tragender Grund, ihr unbedingt Eigenes, nicht unmittelbar anzusehen. Der Geist weist nicht unmittelbar hin auf den sinngebenden Grund jedes geistigen Alters. Geist und Welt ruhen in sich und ihrer Wechselbeziehung, sprechen von sich und ihrer Endlichkeit.

Darum ist Offenbarung in ihrem ersten Moment Beunruhigung. Wo immer Bedingtes, Ding oder Geist beunruhigt wird — nicht durch anderes Bedingtes — (diese Unruhe ist zuletzt nur verhüllte Ruhe; sie bringt nicht vom Fleck, wenn sie auch, wie es etwa die moderne Wirtschaft tut, durch die ganze Welt hindurchtreibt). Vielmehr wenn die Beunruhigung jede mögliche Ruhe und Unruhe im Bedingten trifft, wenn sie in sich unendlich ist, dann ist sie anhebende Offenbarung. — Die Beunruhigung führt weiter zur Durchbrechung des in sich selber schwingenden Bedingten, der in sich selber schwingenden Welt. „Die Mauern unserer Form durchbrich!" Das ist der Ruf nach Offenbarung. Denn diese Mauern sperren ab von dem Unbedingt-Eigenen. — Und das ist das dritte in der Offenbarung: das Zurückgeworfen-Werden auf dieses, auf das Unbedingt-Eigene, auf die uns tragende Wurzel unseres Seins, auf den sinngebenden Grund unseres Geistes — auf unseren Ursprung. Diese drei Momente aber der Offenbarung sind nicht drei, sondern eins: Beunruhigung, die nicht zum Durchbruch, Durchbruch, der nicht zur Umwendung führt, sind Schein von Offenbarung — und solchen gibt es viel.

Mit diesem Hinweis auf wirkliche Offenbarung ist der falsche be-

grifflíche Gegensatz von natürlicher und übernatürlicher Offenbarung überwunden. Natürliche Offenbarung ist höchstens als Nachklingen ursprünglicher Offenbarung zu bezeichnen, erfüllt aber die Idee nicht. Und übernatürliche Offenbarung ist entweder Offenbarung selbst, nämlich Beunruhigung und Durchbrechung der in sich ruhenden Endlichkeit – oder sie ist ein schlechter Begriff, der die Offenbarung mit ihrem Träger in eins setzt und den Zusammenhang des Bedingten, Natur- und Geistesform vergewaltigt und zerbricht. In dieser Fassung hat der Begriff unermeßliches Unheil gestiftet, Feindschaft, wo keine Feindschaft sein durfte, Friede, wo kein Friede sein durfte. Er hat den schöpferischen Geist gegen die Offenbarung aufgebracht, statt ihn unter sie zu stellen. Er hat den Sinn der Offenbarungsidee in ihrer lebendigen, gegenwartsmächtigen Bedeutung verdunkelt und entstellt. Nur wenn wir ihn ausstoßen, können wir wieder zur Schau der ewigen Idee der Offenbarung kommen.

Ein letztes noch: Offenbarung ist nur, sofern sie uns angeht, auf uns zugeht. Und das kann sie nur in konkreter Form. „Offenbarung überhaupt" ist keine Offenbarung. Nur in dieser ganz konkreten Form kann ich Offenbarung erfahren. In meine Konkretheit muß sie einbrechen, will sie für mich da sein, d. h. will sie überhaupt da sein. Denn abgesehen von diesem „Für mich" ist sie nicht.

Nun aber ist sie immer zugleich Angriff auf meine Konkretheit, Beunruhigung, Durchbrechung derselben. Darum ist es möglich, daß dieses meine religiöse Konkretheit ist, daß ich keiner Konkretheit angehöre, daß ich zwischen den Konkretheiten stehe, daß ich zweifle an jedem „Hier" und „Dort" der Offenbarung. Das scheint sie aufzuheben, da sie doch konkret sein muß. Es kann sie aufheben, aber es muß sie nicht aufheben. Es hebt sie auf, wenn dieser Zustand in sich selbst beruhigt schwingt, hochmütig, gleichgültig, resigniert. Es hebt sie nicht auf, es kann vielmehr gerade Offenbarung sein, wenn dieser Zustand zwischen den Konkretheiten beunruhigt, durchbrochen, umgewendet ist. Für Unzählige in unserer Zeit trifft diese Lage zu. Ihre Konkretheit ist es, ringend, im Tiefsten beunruhigt, zwischen den Konkretheiten zu stehen. Sie zweifeln, aber sie ruhen nicht, wie es so oft geschieht, im Zweifel. Vielleicht sind sie beunruhigt bis zur Seinswurzel, vielleicht sind sie

durchbrochen, vielleicht vernehmen sie Offenbarung. Niemand hat das Recht, es zu bestreiten von irgendeiner Konkretheit aus. Darum kann Offenbarung auch uns werden in unserer Lage, mit ihrer Zerspaltenheit, mit ihrem Fehlen einheitlicher Symbole, gemeinsamer konkreter Wege. Darum ist Offenbarung nicht angewiesen auf die Sphäre, die wir spezifisch als die religiöse bezeichnen. Sie kann in jeder Sphäre geschehen. Aber sie läßt keine Sphäre unverändert. Sie beunruhigt und durchbricht sie. Sie ist frei von der Religion, aber sie tritt darum nicht in den Dienst der Kultur. Sie weist beide zurück auf ihren Ursprung, in dem sie eins sind.

Darum ist auch vollkommene Offenbarung vollkommen nur, sofern sie die Macht in sich trägt, wieder und wieder beunruhigt und durchbrochen zu werden. Wo diese Macht fehlt, bemächtigt sich der Dämon der Offenbarung, der Dämon, der ein Endliches, Bedingtes, und wäre es Christentum, die Bibel und Kirche, an Stelle dessen setzt, was nie aufhört, das unbedingt Verborgene zu sein. Erhebung eines Bedingten zur Unbedingtheit ist Dämonie, und die religiöse Dämonie ist nicht besser, sondern böser als jede andere. Die in Dogma und Kultus sichere, nicht mehr beunruhigte Kirche hat die Offenbarung dämonisiert, auf der sie ruht. Und dieses ist die feinste, geistvollste Form, den Angriff der Offenbarung auf sich abzuschlagen, in der Kirche und im einzelnen. — Dämonisierung der Offenbarung ist der eine Weg, auf dem das Bedingte sich ihr zu entwinden sucht. Profanisierung ist der andere; er beherrscht unsere Geisteslage. Er wirkt sich aus in all unseren Lebensformen, in Wirtschaft und Technik, in Politik und Recht, in Wissenschaft und Kunst. Nicht jene Lebensformen sind profan. Sie können Stätten sein tiefster Beunruhigung, mächtigsten Durchbruchs, symbolkräftigster Zurückwendung. Daß sie es werden können, ohne der Vergewaltigung religiöser Dämonie sich beugen zu müssen, sollte diese Schau der Idee der Offenbarung zeigen. Daß sie es wieder werden mögen, ist die Sehnsucht aller ringenden Geister unserer Zeit. Tief ist die Beunruhigung; aber bei niemand steht es, ob sie zu der Tiefe kommt, die zum Durchbruch, zur Umwendung führt. Denn Offenbarung kommt über uns, nicht aus uns. Sie ist unbedingt. Denn sie ist Erscheinen des Unbedingt-Verborgenen in unserer Bedingtheit.

Christliche Ethik.

Leitsätze von D. Julius Kaftan,

herausgegeben von

Professor D. Cajus Fabricius in Berlin.

Vorbemerkungen des Herausgebers.

Julius Kaftan hat in einer gärenden und suchenden Zeit eine charaktervolle christliche Gesamtanschauung aufgebaut. Er hat sich nicht damit begnügt, Programme zu schreiben und Einzelfragen zu behandeln, sondern hat in größtem Stil systematisch gearbeitet.

In dem abgerundeten Ganzen, das er hinterlassen hat, ist nur eine Lücke zu bemerken. Er hat kein System der Ethik veröffentlicht. Diese Lücke ist um so empfindlicher, als seine gesamte Theologie ethisch fundamentiert ist. Doch läßt sie sich in einem gewissen Umfang schließen. Kaftan pflegte in seinen Vorlesungen über Ethik am Anfang jedes Paragraphen einige Leitsätze zu diktieren, in denen er den Inhalt des Paragraphen in gedrängter Form zusammenfaßte und auf einen möglichst präzisen Ausdruck zu bringen suchte. Diese Leitsätze enthalten also in knappster Form den ganzen Inhalt der Ethik. Sie sind außerdem so sorgfältig stilisiert und durch jahrzehntelange Benutzung erprobt, daß sie als druckreif gelten können, obwohl der Heimgegangene sie nicht für den Druck geschrieben hat. Diese Leitsätze werden im Folgenden wiedergegeben.

Die Herstellung des Textes bot keinerlei erhebliche Schwierigkeiten. Kaftan hat zwar die Ethik in verschiedenen Gestalten vorgetragen. Er begann seine Lehrtätigkeit in Basel 1873 mit einer Vorlesung über Ethik, von der, wie er selbst erzählte, kein Stein auf dem anderen geblieben ist. Doch hat die Vorlesung seit seinen Berliner Anfängen eine ganz feste Form angenommen. Er hat sie im Jahre 1884 neu ausgearbeitet und im ganzen 28mal, zuletzt im Sommer 1926, vorgetragen. Sein Kollegheft weist in dieser ganzen Zeit nur unerhebliche Veränderungen auf. Der Umsturz von 1918 hat auf den Wortlaut der Paragraphen über die Kirche und über den Staat einen gewissen Einfluß ausgeübt, ohne daß sich der Standpunkt des Ethikers dadurch irgendwie geändert hätte.

Dem nachstehenden Druck liegt die Niederschrift eines Studenten aus der Mitte der Berliner Zeit zugrunde. Diese Niederschrift ist sorgfältig einerseits mit Kaftans Kollegheft, andrerseits mit der Nachschrift eines Hörers vom Sommer 1926 verglichen und so redigiert worden, daß überall der letzte Text erscheint.

Die Zählung der Paragraphen hat gewechselt, teils infolge von Umstellungen, teils von Auslassungen einzelner Paragraphen in kurzen Sommersemestern. Die nachstehende Anordnung ergab sich aus der Gedankenfolge, welche die zugrunde gelegte Niederschrift darbot.

Zur Ergänzung der Leitsätze können die zahlreichen ethischen Abhandlungen dienen, die Kaftan selbst veröffentlicht hat. Sie sind aus der Kaftan-Bibliographie ersichtlich, die im systematisch-theologischen Seminar der Universität Berlin hergestellt worden ist.

Einleitung.

Die Aufgabe der Ethik.

§ 1. Die Aufgabe. Die Ethik oder Sittenlehre handelt von dem sittlichen Leben der Menschen, d. h. vom menschlichen Leben in derjenigen inneren Beziehung zum Subjekt, in der es Gegenstand der Beurteilung als gut oder böse ist. Im Unterschied von andern Wissenschaften sucht aber die Ethik nicht bloß ein Wissen von diesem sittlichen Leben als etwas tatsächlich Gegebenem, sondern sie stellt zugleich eine Gesetzgebung dafür auf und entscheidet somit über das, was sein soll. Das vermag sie als Wissenschaft jedoch nur dadurch zu leisten, daß sie aus der Erkenntnis des geschichtlich gegebenen sittlichen Lebens der Menschheit die Anerkennung eines bestimmten sittlichen Ideals als sittlich notwendig abzuleiten unternimmt und nun im einzelnen dieses so begründete Ideal sowohl anwendet als seiner eignen Konsequenz gemäß nach allen Seiten hin entfaltet.

§ 2. Die theologische und philosophische Ethik. Da es nur eine Sittlichkeit und nur eine richtige wissenschaftliche Methode gibt, so kann und soll es auch nur eine Ethik geben. Die entgegengesetzte Annahme, es gebe eine christliche und eine allgemein vernünftige Ethik als zwei gleichberechtigte einander ergänzende Disziplinen nebeneinander, führt sich auf eine falsche Ansicht von der Wissenschaft zurück und ist besonders für die

theologische Ethik verhängnisvoll. Daß dagegen die eine Ethik, die es allein geben soll, sowohl als theologische wie als philosophische Disziplin bearbeitet wird, liegt durchaus im Interesse der Sache. Der Unterschied zwischen beiden ergibt sich 1. daraus, daß die theologische Ethik an das geschichtlich gegebene christlich-sittliche Ideal gebunden ist, während die philosophische Ethik sich suchend verhält, 2. ist es darin begründet, daß der Zweck des jedesmaligen beabsichtigten Unterrichts ein verschiedener ist.

§ 3. Dogmatik und Ethik. Die nahe Zusammengehörigkeit von Dogmatik und Ethik ist daraus zu erklären, daß die sittliche Lebensordnung im Christentum aufs engste mit dem Gottesglauben und der religiösen Weltanschauung verbunden ist. Derselbe Zusammenhang zwischen sittlichem Ideal und Weltanschauung läßt sich überall beobachten, wo entwickeltes geistiges Leben vorhanden ist, ist aber im Christentum ein besonders enger. Nichtsdestoweniger lassen sich Dogmatik und Ethik wohl trennen, indem jene den christlichen Glauben und seine Wahrheit, diese die im Christentum enthaltene sittliche Lebensordnung und ihre Allgemeingültigkeit zu ihrem Gegenstand hat.

§ 4. Einteilung. Die christliche Ethik wird zweckmäßig in einen allgemeinen und einen speziellen Teil zerlegt. Der erste allgemeine Teil beschäftigt sich mit den in der Tatsache des sittlichen Lebens liegenden Problemen und erweist auf dieser Grundlage die Allgemeingültigkeit der christlich-sittlichen Grundanschauung. Der zweite spezielle Teil beschreibt das sittliche Leben des Menschen, wie es von Natur ist, zeigt, wie in ihm durch die Bekehrung ein anderes Leben entstehen kann und soll, und schildert endlich das sittliche Leben des Christen, wie es nach dem vollkommenen in Christo offenbarten Gotteswillen sein soll.

I. Allgemeiner Teil.

Grundprobleme.

Vorbemerkungen.

§ 5. Psychologische Hilfsbegriffe. Das menschliche Leben in der Beziehung, in welcher es in der Ethik interessiert,

nennen wir ein Handeln. Unter dem Willen verstehen wir die Gesamtheit der Triebe und Neigungen, welche in Gefühlen der Lust und Unlust einerseits den Menschen zum Handeln treiben, andrerseits sein wirkliches Handeln begleitend beurteilen. Unter dem Intellekt verstehen wir die vorstellende Tätigkeit, durch welche sein Handeln zu regeln und in weiterer Folge seinen Willen zu bilden der Mensch imstande ist. Diese letztere Fähigkeit ist die psychische Bedingung des sittlichen Lebens.

1. Kapitel.

Das Gewissen.

§ 6. Die Gewissensfunktionen. Das Gewissen ist uns aus der Erfahrung in einer doppelten Funktion bekannt, die wir als die vorangehende oder gesetzgebende und die nachfolgende oder richterliche voneinander unterscheiden. Eine genauere Prüfung zeigt, daß die richterliche Funktion die ursprüngliche und die gesetzgebende Funktion die abgeleitete ist, oder mit anderen Worten, daß nicht das Bewußtsein von einem Gesetz oder kategorischen Imperativ, sondern moralische Urteile der Billigung und Mißbilligung die letzten Tatsachen des individuellen Lebens sind, auf welche sich das Gewissen zurückführen läßt. Insbesondere scheitert auch an dem tatsächlich Gegebenen jeder Versuch, diese moralischen Urteile ihres spezifischen Charakters zu entkleiden und den Unterschied von Gut und Böse in den andern von Wohl und Wehe aufzulösen.

§ 7. Der empirische Ursprung des Gewissens. Das Gewissen bildet sich im einzelnen Menschen auf Grund der Erziehung und entwickelt sich unter dem beständigen Einfluß der Anschauungen und Sitten derjenigen Gemeinschaftskreise, in welchen er lebt — ein Einfluß, welcher durch die vorsittliche Aneignung der die Umgebung beherrschenden sittlichen Gesetzgebung vermittelt wird. Hierin zeigt sich die konstitutive Bedeutung, welche der geschichtliche Faktor für die Bildung des Einzelgewissens hat. Hieraus erklärt sich auch die geschichtliche Mannigfaltigkeit des Gewissensinhaltes, in welcher das Problem des irrenden Gewissens steckt, das man aber nicht von vornherein unter diesem Gesichtspunkt auffassen darf.

§ 8. Die sittliche Gesetzgebung. Die sittliche Gesetzgebung bezieht sich überall in erster Linie auf das soziale Leben der Menschen, in zweiter Linie auf das Verhalten des Menschen zur Sinnenwelt, und zwar regelt sie auf abgestufte Weise jenes im Sinn der Unterordnung des Wohls der einzelnen unter das Gesamtwohl, dieses im Sinn der Ueberordnung der geistigen Persönlichkeit über die sinnlichen Triebe. Ihre Entstehung erklärt sich aus dem Doppelten, daß das soziale Leben der Menschen ohne irgendwelche Regelung dieser Art überhaupt nicht bestehen kann, und daß sich dem Menschen als Subjekt der Geschichte ein geistiges, häufig zugleich religiös gestimmtes Selbstgefühl der Natur gegenüber aufdrängt. Ihre weitere Entwicklung weist darauf hin, daß die Menschheit nur in einem durch das Gesetz der Liebe beherrschten Zusammenleben geistiger Persönlichkeiten das Ziel ihrer Bestimmung erreicht. Und auf diese, auf die in Freiheit und nur so zu verwirklichende sittliche Bedingung der Menschheit, nicht auf die sittliche Anlage der einzelnen, ist das Hauptgewicht zu legen. Letztere beschränkt sich darauf, daß die geistige Ausrüstung den Menschen zum sittlichen Leben befähigt, und daß der Einzelne individuell ererbte sittliche Dispositionen auf die Welt mitbringt.

§ 9. Der absolute Ursprung des Gewissens. Die in aller sittlichen Gesetzgebung und Gewissensbildung wirksamen Tendenzen erreichen erst ihre Vollendung in demjenigen sittlichen Ideal, welches die göttliche Offenbarung in Christus uns vorhält, und der Gedanke einer in den sittlichen Vorgängen sich ankündigenden Bestimmung des Menschengeschlechts bleibt ohne die Realität einer ewigen Berufung der Menschheit durch Christus ein vager und anfechtbarer. Nicht minder wird die Entstehung des individuellen Gewissens aus den geschichtlichen Einflüssen allererst verständlich durch den christlichen Glauben an den in allem sittlichen Leben wirksamen Gottesgeist. Das Gewissen ist daher zu erklären als die Stimme Gottes im Menschen, auch außerhalb des Christentums eine allgemeine Offenbarung des lebendigen Gottes, der sich auf vollkommene Weise in Christus offenbart hat. Die Irrtümer des Gewissens aber müssen aus der verschuldeten Herrschaft der Sünde in der natürlichen Menschheit abgeleitet werden.

§ 10. Die Autonomie des sittlichen Bewußtseins. Nicht das Gewissen des einzelnen Christen, sondern die göttliche Offenbarung in Christo ist die oberste Autorität im sittlichen Leben des Einzelnen wie der Gesamtheit. Die Forderung der Autonomie des sittlichen Handelns, so viel Mißbrauch damit getrieben wird, hat aber doch den bedeutsamen Sinn, daß niemand etwas tun soll, was wider sein Gewissen ist, noch eine sittliche Forderung anerkennen, welche außer Zusammenhang mit seinem Gewissen steht. Es ist eine Hauptaufgabe der Erziehung wie der Ordnung aller öffentlichen Verhältnisse, fortgehend eine christliche und zusammenhängende Gewissensbildung zu ermöglichen.

2. Kapitel.

Die menschliche Freiheit.

§ 11. Ethik und Kultur. Schleiermacher hat eine auch sonst in der modernen Welt weit verbreitete Auffassung des Ethischen vertreten, welche den Schwerpunkt des sittlichen Prozesses in die Unterwerfung der Natur unter die Vernunft verlegte. Rothe hat diesem Gedanken in seiner spekulativen Theologie eine Auffassung gegeben, in welcher er dem christlichen Gedanken eingeordnet wird. Diese Auffassung beruht jedoch auf einer Verwechslung des sittlichen Prozesses mit dem Kulturprozeß und muß daher überhaupt verworfen werden. In Wahrheit ist der Kulturprozeß ein wichtiges Stück des natürlichen Lebensprozesses der Menschheit und gehört zu dem Stoff, welcher dem sittlichen Gedanken unterworfen werden soll.

§ 12. Ethik und Statistik. In Veranlassung der Statistik ist der Irrtum, als ob die allgemeinen Gesetze die Ursachen der einzelnen Vorgänge wären, auf das Gebiet des menschlich-sittlichen Handelns übertragen worden. Hier ist er doppelt irrtümlich, da die statistische Zählung weder jemals vollständig werden, noch in das innere, für die Ethik allererst bedeutsame Wesen der gezählten Vorgänge eindringen kann, überdies nicht unerhebliche Schwankungen der sogenannten Gesetze zugegeben werden müssen. Für die Ethik hat die Statistik den Wert, aber auch nur den Wert einer Bestätigung dessen, was schon aus anderen Gründen feststeht.

§ 13. Indeterminismus und Determinismus. Der Indeterminismus beruft sich dagegen auf das allen Menschen eignende Gefühl und Bewußtsein der Freiheit und wirft dem Determinismus vor, daß er die sittliche Verantwortlichkeit des Menschen für seine Handlungen vernichte. Der Determinismus dagegen beruft sich auf die Notwendigkeit alles Geschehens, der auch das menschliche Handeln unterliege und wirft dem Indeterminismus vor, daß er den vernünftigen Zusammenhang des Handelns aufhebe, welcher doch die erste Vorbedingung der sittlichen Wertschätzung sei. Jenes allgemeine Freiheitsgefühl ist aber eine Täuschung des naiven Bewußtseins, und diese Annahme einer kausal begründeten Notwendigkeit alles Geschehens, vollends die Uebertragung derselben auf das menschliche Handeln, ist eine schiefe Theorie, so daß die Hauptgründe auf beiden Seiten versagen. Die Frage wird auch durch die von Kant empfohlene Verbindung eines empirischen Determinismus mit der Annahme der intelligiblen Freiheit keineswegs erledigt.

§ 14. Freiheit des Willens. Unter Freiheit versteht man gewöhnlich etwas Negatives, nämlich die Abwesenheit von Hindernissen, auf moralischem Gebiet aber nicht bloß dieses, sondern zugleich etwas Positives, nämlich die Fähigkeit, gegebenenfalls zwischen zwei Handlungen, der guten und bösen, wählen zu können. Beides ist jedoch durchaus zu trennen, wenn Mißverständnisse vermieden werden sollen. Freiheit im negativen Sinne ist als Prädikat des Willens im gegebenen Falle eins mit: Notwendigkeit des Handelns, und einzig in diesem Sinne kann von einer Freiheit des Willens die Rede sein. Moralischen Wert hat nur die Freiheit des durch das moralische Gesetz bestimmten Willens von den Hemmungen der Sinnlichkeit und Selbstsucht. Solche Freiheit eignet dem Menschen von Natur nicht, sondern sie ist das Resultat eines mühsamen Erwerbs und vollendet sich in keinem Menschen ganz.

§ 15. Freiheit des Handelns (Liberum arbitrium). Die Fähigkeit zwischen verschiedenen Handlungen zu wählen, welche aus dem Bruch der unmittelbaren Herrschaft des Willens über den Intellekt entspringt, und der Erwerb von Maximen sind die allgemeinen Bedingungen des Handelns, d. h. der Fähigkeit anders zu

handeln, als der Wille treibt. Dieselbe ist im einzelnen, bestimmten Fall dann vorhanden, wenn der Wille in der gegebenen Situation nicht stark genug ist, das Handeln zu determinieren. Sie läßt sich psychologisch auf das im Intellekt gegebene spontane Element zurückführen, welches auch der sogenannten intellektuellen Freiheit zugrunde liegt. In diesem Sachverhalt hat der Charakter der Selbstbestimmung, den das Handeln des erwachsenen Menschen trägt, seinen guten Grund; und mit dem Gebrauch dieser Freiheit wächst die Selbständigkeit wie das Selbstgefühl eines Menschen.

§ 16. Freiheit zum Guten (Das moralische liberum arbitrium.) Sobald es zu einer Anerkennung moralischer Gesetze in einem Menschen gekommen ist, eignet ihm die Fähigkeit, sich bei der Entscheidung über Tun und Lassen in gegebenen Fällen für das Gute oder das Böse zu entscheiden. Jedoch bedarf diese Fähigkeit zum Guten der unausgesetzten Pflege, wenn es gegen die mächtigen Triebe des von Natur sündigen Willens aufkommen und sich behaupten soll. Die Vernachlässigung derselben stellt die innere Anerkennung der moralischen Gesetze oder das Gewissen und damit die Freiheit selbst in Frage. In diesem Sachverhalt hat das Schuldgefühl, in welchem wir uns selbst über unsere Handlungen anklagen, seinen guten Grund.

3. Kapitel.

Das höchste Gut.

§ 17. Höchstes Gut, Tugend und Pflicht. Die Forderung Schleiermachers, die Ethik sei nach dem Schema der drei formalen Begriffe: höchstes Gut, Tugend und Pflicht anzuordnen, hat besonders auf die theologische Ethik einen nicht geringen Einfluß ausgeübt, was um so auffallender ist, als Schleiermacher dieselbe nur an die philosophische Ethik richtet und selber seine „christliche Sittenlehre" diesem Schema nicht unterwarf. Es muß aber diese Forderung in der Ethik überhaupt, einerlei ob theologisch oder philosophisch, rundweg verworfen werden, da sie bei Schleiermacher aus einer Verwechselung der sittlichen Aufgabe mit dem Kulturprozeß entspringt, von ästhetischen anstatt von wissenschaftlichen Gesichtspunkten beherrscht wird und völlig ungleichartige Begriffe verwirrender-

weise in eine Linie stellt. Richtig verstanden, sind in den Begriffen des höchsten Gutes und der Pflicht zwei weitere Grundprobleme der Ethik enthalten, während die Lehre von der Tugend in den speziellen Teil, genauer in die Lehre von der Bekehrung gehört.

§ 18. Der Eudämonismus. Von Anfang an zieht sich der Gegensatz der eudämonistischen und der praktischen Systeme durch die Ethik hindurch. Unter den ersteren sind solche zu verstehen, welche das Streben nach Glückseligkeit für den sich gleichbleibenden Kern alles menschlichen Handelns und demgemäß eine Vorstellung vom höchsten Gut für das Prinzip der Ethik erklären. Die praktischen Systeme dagegen machen das in Freiheit zu verwirklichende Ideal eines vollkommenen Lebens zum Prinzip der Ethik. Man hat sich nach dem tatsächlichen Befund zunächst unbedingt auf die Seite der letzteren zu stellen. Doch kommt andrerseits in Betracht, daß schließlich nur diejenigen ethischen Ideale eine annähernde Verwirklichung im Handeln der einzelnen Menschen finden, welche zu allgemein erstrebten Gütern in Beziehung stehen, und daß diese um dessentwillen so zu nennenden sittlichen Güter auch für die geschichtliche Entstehung der sittlichen Ideale von großer Bedeutung sind. Es ist daher gleich irrig, die selbständige von Lust und Unlust völlig unabhängige Geltung der sittlichen Ideale in Abrede zu stellen wie die große Bedeutung des eudämonistischen Gesichtspunkts nicht bloß für die Verwirklichung der sittlichen Ideale, sondern auch für die Entstehung derselben im geschichtlichen Zusammenleben der Menschen zu leugnen.

§ 19. Religion und Sittlichkeit. In dem Trachten nach Leben und Seligkeit, nach Gütern oder einem höchsten Gut ist das einfache, allen Religionen zugrunde liegende Motiv zu erkennen. Je nachdem nun die in einer Religion erstrebten Güter verschieden sind, unterscheiden sich die Religionen selbst voneinander. Dementsprechend ist auch das in jeder bestimmten Religion gesetzte Verhältnis von Religion und Sittlichkeit je nach der Art des Gutes ein anderes. Nicht immer, aber ganz überwiegend ist der Einfluß der Religion auf das sittliche Leben ein fördernder und günstiger. Das stellt sich bereits in dem Glauben an die Strafgerechtigkeit der Gottheit dar, welchem Glauben dem Evangelium zufolge eine blei-

bende Wahrheit zukommt. Doch wird erst im Christentum offenbar, daß die Vollendung des sittlichen Lebens der Menschheit von der gleichzeitig und im Zusammenhang damit erfolgenden Vollendung der Religion abhängt. Und zwar hat diese im Christentum gesetzte Einheit von Religion und Sittlichkeit ihre Grundlage an der göttlichen Offenbarung in Christus, wie sie im Neuen Testament vorliegt.

§ 20. Katholizismus und Protestantismus. In der katholischen Kirche ist die Durchführung des christlich-sittlichen Lebensideals durch eine Verschiebung der im Evangelium geforderten Einheit von Religion und Sittlichkeit beeinträchtigt worden, woraus sich sowohl die falsche Gesetzlichkeit des Katholizismus erklärt als die von ihm geforderte überweltliche Extrasittlichkeit. Erst die Reformation hat das unverkürzte Ideal christlicher Sittlichkeit zur Geltung gebracht, welches ebensosehr eine vollständige Verleugnung des irdischen Gutes um des Himmelreiches willen fordert, als eine vollkommene Hingabe an den innerweltlichen sittlichen Beruf. Ueber dieses Ideal hinaus gibt es keinen Fortschritt. Daher die im modernen Leben erstrebte Emanzipation des sittlichen Lebens vom Christentum einfach einen Verzicht auf das höchste unter allen geschichtlich bekannten sittlichen Idealen bedeutet, und wenn sie gelänge, mit einem eklatanten Rückschritt des sittlichen und geistigen Lebens enden müßte.

4. Kapitel.

Die Pflicht.

§ 21. Die Individualität. Die Individualität ist die Bestimmtheit des einzelnen Menschen im Unterschied von anderen, und das Individuelle ist dasjenige, worin sich die Menschen erfahrungsmäßig voneinander unterscheiden. Es sind aber vor allem Unterschiede der sittlichen Bildung, des Temperaments und der Begabung, endlich des ästhetischen Urteils wie der ästhetischen Bildung, welche wir unter diesem Namen zusammenfassen. Sowohl der Einfluß der einzelnen Momente auf das sittliche Handeln als die Berechtigung dieses Einflusses ist verschieden.

§ 22. Das Erlaubte. Jede einzelne, wirkliche Handlung ist auf ihren Zweck gesehen eine pflichtmäßige oder pflichtwidrige, und bloß erlaubte Handlungen in Ansehung ihres Zwecks gibt es nicht. Deshalb ist auch die katholische Lehre von den evangelischen Ratschlägen und den überschüssigen Werken zu verwerfen. Wenn wir dennoch mit Recht Handlungen als erlaubte bezeichnen, so sagen wir damit, daß sie unter gegebenen Umständen Mittel für einen sittlichen Zweck, also pflichtmäßige sein können, daß uns aber das vollständige Material zu ihrer sittlichen Beurteilung abgeht.

§ 23. Kollision der Pflichten. Eine objektive Kollision der Pflichten gibt es nicht, da die Pflicht in jedem Augenblick nur eine sein kann. Subjektiv kann das Bewußtsein einer solchen Kollision entstehen und macht sich namentlich dann schmerzlich geltend, wenn eine starke sittliche Neigung der sittlichen Aufforderung entgegensteht. In solchen Fällen kann die Entscheidung sehr schwer werden, wenn auch im allgemeinen der sittlichen Aufforderung der Vorrang gebührt.

II. Spezieller Teil.

Das System.

§ 24. Einteilung. Die Einteilung dieses zweiten Teils ist nicht als geschichtliche Querteilung des menschlichen Lebens gemeint, sondern so, daß alles in jedem Christen miteinander da ist, aber mit großen Unterschieden des Mehr und Minder.

1. Kapitel.

Die Knechtschaft des Fleisches.

§ 25. Die Motive. Das Handeln des Menschen wird von Haus aus durch die egoistischen Motive des natürlichen Willens und des ihm dienstbaren Intellektes vollständig bestimmt und ist daher Knechtschaft des Fleisches. Es wirken ihm vornehmlich ein die Motive der sinnlichen Lust und Unlust, der Ehre und Schande, des Gewinns und Verlustes, des Geizes oder Ehrgeizes, der Liebe und des Hasses, des Neides und Mitleids und endlich die allgemeinen Motive des Trotzes und der Sucht nach Veränderung.

§ 26. Das Wirken der Motive. Die Motive der Lust wirken stärker als die der Unlust. Im allgemeinen sind die Motive, welche in gegenwärtiger Lust und Unlust bestehen, stärker als die, welche Vorstellungen zukünftiger Lust oder Unlust sind. Doch ist auch der Einfluß dieser letzten, d. h. der Furcht und Hoffnung, ein großer. Die Menschen unterscheiden sich vor allem dadurch in ihrem Handeln, daß die einen oder die andern der natürlichen Motive bei ihrem Handeln überwiegen. Es lassen sich drei Stufen in der Gesamterscheinung der wirkenden Motive bei den Menschen unterscheiden, welche als die der Rohheit, der anständigen und der vorgeblichen Sittlichkeit zu bezeichnen sind. Daneben kommt es vor, daß einzelne nicht bloß auf den Wegen des Lasters wandeln, sondern sich auch unverhohlen dazu bekennen.

§ 27. Die menschliche Gesellschaft als Produkt des natürlichen Handelns. Die menschliche Gesellschaft, soweit sie Produkt des natürlichen Handelns ist, entsteht und entwickelt sich mit der wachsenden Weltherrschaft des menschlichen Geschlechtes, die auf allen Stufen durch die beiden Funktionen des Erkennens und des Bildens der geistigen Arbeit und der Handarbeit vermittelt wird. Auch die bestimmt umschriebenen Gemeinschaftsformen der Familie und des Staates entstehen um des Lebens willen, d. h. sie sind Produkte des natürlichen Handelns und behalten bleibend eine Seite, nach welcher sie das sind. Andrerseits besteht dieses alles um des vollkommenen Lebens willen, d. h. in und mit demselben entsteht eine weltliche Sittlichkeit des Diesseits, die aber über sich selbst auf ein höheres Ziel hinausweist, und, wenn sie sich dagegen verschließt, selber im Banne des natürlichen Lebens verharrt, beziehungsweise darin wieder zurücksinkt.

2. Kapitel.

Die Bekehrung.

§ 28. Gesetz und Evangelium. Die Bekehrung des natürlichen Menschen zum Christen ist nichts anderes als die Entstehung und das Wachstum des christlichen Glaubens in ihm, welcher Glaube durch den im Worte Gottes wirksamen Gottesgeist ge-

wirkt wird. Weshalb auch die Bekehrung beides ist: Gottes Werk und doch ein sittlicher Prozeß im Menschen. Demgemäß aber, daß das wirksame Gotteswort Gesetz und Evangelium zum Inhalt hat, lassen sich in der Bekehrung zwei Perioden unterscheiden, und zwar ist unter dem Gesetz der in Christo offenbarte gebietende Gotteswille, unter dem Evangelium die frohe Botschaft von der Gnade Gottes in Christo zu verstehen.

§ 29. Das Gesetz. Unter dem Gesetz gelangt der Mensch dahin, daß er erstlich den Willen Gottes als für sich verpflichtend und daher die Grundrichtung seines natürlichen Willens als Sünde erkennt, und zweitens inne wird, wie sein Handeln auch hinter dem ihm möglichen Tun des Guten weit zurückgeblieben und seine Seele mit Schuld befleckt ist. Daraus entspringt die Reue, welche mithin eine Frucht des Glaubens an den heiligen Gott ist. Aber nicht bloß der Umstand, daß der in Christo offenbarte Gotteswille den Inhalt des Gesetzes bildet, macht diese Entwicklung zu einer christlichen, sondern vorzüglich der andere, daß Gott als der oberste Gesetzgeber und Richter erkannt wird. Denn daraus folgt, daß das Schuldgefühl das peinliche Gefühl einschließt, Gott, den Spender alles Lebens, wider sich zu haben, und daher immer zugleich als Uebel erfahren wird, als das höchste Uebel aber, wenn das Verlangen nach Leben in der Richtung über die Welt hinaus rege geworden ist.

§ 30. Das Evangelium. Das Evangelium macht dem durch das Gesetz hervorgerufenen schmerzlichen Zwiespalt ein Ende, indem es die Rechtfertigung versichert und sich als der Same der Wiedergeburt zu einem neuen Leben erweist. Diese beiden Erlebnisse der Rechtfertigung und der Wiedergeburt, in welchen das Heil des Christen, sofern es in der Welt erlebt wird, besteht, verwirklichen sich aber überall, wo Christus oder die Offenbarung Gottes in ihm im Glauben aufgenommen und angeeignet wird. Sie sind etwas einmaliges und doch etwas, was sich täglich im Christen wiederholen soll. Nicht aber auf diese inneren Erlebnisse, sondern auf die heilige Taufe gründet der einzelne Christ die Zuversicht, des Heils teilhaftig und zum ewigen Gottesreich berufen zu sein.

§ 31. Die christliche Tugend. Die Tugend ist Eine als Gesinnung, viele als Fertigkeit. Die christliche Grundtugend

als die Eine tugendhafte Gesinnung ist der Glaube, wie er sich in der rechten christlichen Bekehrung entwickelt und bildet. Diese Tugend führt, wo sie echt ist, zu den tugendhaften Fertigkeiten der Demut, der Gerechtigkeit und Liebe, der Keuschheit und Geduld, der Nüchternheit und Treue.

§ 32. Die Tugendübung. Die Tugendübung soll für das wirkliche sittliche Handeln des bekehrten Christen mitbestimmend sein als das Bemühen, die tugendhafte Gesinnung zu erhalten und in die entsprechenden tugendhaften Fertigkeiten umzusetzen. Dem ersteren Zweck dienen besonders die religiösen Uebungen, dem andern bestimmte einzelne Handlungen aus den verschiedenen Sphären des sittlichen Lebens. Art und Maß der Tugendübungen ist aber auf hervorragende Weise individuell bedingt.

§ 33. Tugendmittel. Als religiöse Tugendmittel sind zu nennen: die andächtige Betrachtung des Wortes Gottes, das Gebet und die Teilnahme an den Sakramenten. Dazu treten als spezifisch-sittliche Tugendmittel Werke der Barmherzigkeit und Verwandtes, freundliche Umgangsformen gegen jedermann und vor allem Enthaltungen mannigfacher Art.

3. Kapitel.

Die Freiheit des Geistes. — [Betrachtungen aus der Personalethik.]

§ 34. Die Nächstenliebe. Das Handeln aus christlicher Nächstenliebe besteht darin, daß der Christ Gerechtigkeit übt und Unrecht verzeiht, jedem, selbst dem Feinde hilft, wenn er dessen bedarf, und bei eigner Not solche Hilfe mit Dank annimmt. Es ist zu unterscheiden zwischen der allgemeinen Menschenliebe, die wir alle allen schuldig sind, und der individuell bedingten, deren Pflicht sich für jeden besonders gestaltet.

§ 35. Weltherrschaft. An der Herrschaft des menschlichen Geschlechts über die Erde und damit an der gemeinsamen Arbeit in bewußter und gewollter Weise teilzunehmen, ist jedes Christen sittliche Pflicht, weil die Ausbildung der geistig-sittlichen Persönlichkeit davon abhängt. Und zwar gilt als Regel, daß jeder diese Teilnahme in der Form eines bestimmten bürgerlichen Berufes

zu üben hat. Der Christ weiß sich aber in dieser Herrschaft als ein Haushalter Gottes und wird ein Herr dieser seiner Arbeit, nicht ihr Knecht.

§ 36. Weltverklärung. Die Herrschaft über die Erde soll auch in individueller Weise geübt werden. Gegenstand des individuellen Bildens ist der eigene Leib, und was sich wie Kleidung und Wohnung als Erweiterung desselben betrachten läßt. Gegenstand des individuellen Erkennens ist die ganze Welt. Dieses Handeln wird durch den Geschmack und die Phantasie bestimmt. Es gipfelt im künstlerischen Handeln. Der Verkehr auf diesem Gebiet ist die freie Geselligkeit. Das ganze Gebiet soll den Charakter der Keuschheit im weiteren Sinn, d. h. der Verklärung des Sinnlichen durch den Geist tragen.

4. Kapitel.

Formen der sittlichen Gemeinschaft.

§ 37. Die Ehe. Die Ehe ist eine göttliche Ordnung, in welcher auf Grund des, wenn einmal eingegangen, unauflöslichen natürlichen Verhältnisses die innigste religiös-sittliche Gemeinschaft zweier Menschen sich verwirklichen soll. Das Ehelichwerden muß im allgemeinen als sittliche Regel gelten, wenn auch individuelle Ausnahmen das gleiche sittliche Recht beanspruchen können. Der Christ sieht in diesem Verhältnis nicht zuerst auf seine Rechte, sondern auf seine Pflichten und betrachtet als das höchste Ziel der Ehe, daß eines dem anderen ein Gehilfe wird zum ewigen Leben.

§ 38. Die Familie. In die mit Mann und Weib schon gesetzte Familie wachsen die Kinder hinein und stehen daher unter der Autorität der Eltern. Die Eltern sollen ihre Kinder zu Christen erziehen und die Kinder sollen ihre Eltern ehren. Die Familie im weiteren Sinne umfaßt auch die Dienstboten, und diese sollen an ihrer Gemeinschaft in einer durch das Dienstverhältnis bestimmten Weise teilhaben und teilnehmen. Die Gastlichkeit soll eine Erweiterung des häuslichen Verkehrs sein, und nur wo sie das ist, ist sie sittlich berechtigt.

§ 39. Die menschliche Gesellschaft als Schöpfung des sittlichen Willens. Die menschliche Gesell-

schaft, zunächst ein Produkt des natürlichen Handelns, soll zugleich auf der hiemit gegebenen Grundlage freie Schöpfung des sittlichen Willens werden. Gerade auch die christliche Ethik muß diese Forderung stellen, da das Christentum bisher schon umgestaltend auf die sozialen Verhältnisse eingewirkt hat. Die Forderung des Christentums geht aber auf eine Verteilung der Arbeit und des Arbeitsvertrages, bei der allen der Weg zu innerer Freiheit und sittlicher Selbständigkeit offen steht. Auch müssen durch immer fortschreitende geistige Hebung der unteren Stände die Unterschiede der Bildung so weit ausgeglichen werden, daß sie die Gemeinschaft und das wirkliche Zusammenleben aller nicht unmöglich machen. Endlich soll den Frauen der oberen Stände, die unverheiratet bleiben, Berufsbildung, Berufsarbeit und ökonomische Selbständigkeit zugänglich gemacht werden.

§ 40. Reich Gottes, Kirche und Staat. Da nach christlichem Glauben und evangelischem Grundsatz das Himmelreich das höchste Gut des Christen ist, darf weder die empirische Kirche noch der Staat dafür genommen werden, oder die Forderung, sei es der einen, sei es des anderen als oberster sittlicher Zweck geltend gemacht werden. Beide haben vielmehr dem obersten Zweck, daß das Reich Gottes komme, als Mittel zu dienen, die Kirche, indem sie durch Wort und Sakrament die Menschen zu Bürgern des Himmelreichs erzieht, der christliche Staat, indem er durch Recht und Gesetz alle Lebensverhältnisse, welche die Ordnung durch öffentliche Gesetze zulassen, in einer dem obersten ethischen Ideal des Gottesreiches entsprechenden Geiste ordnen.

§ 41. Die Kirche. Die Kirche steht nach dem evangelischen Verständnis unter dem doppelten Gesichtspunkt, daß sie einerseits Gemeinschaft des Glaubens und des Heiligen Geistes sein soll, andrerseits aber als öffentlich-rechtliche Korporation im Christenvolk empirische Wirklichkeit ist. Jenes, worin der göttliche Zweck der Kirche besteht, um dessentwillen allein sie überhaupt da ist, soll der alles in ihr beherrschende Gedanke sein. Dieses dagegen ist das unmittelbar Gegebene und steht insofern voran, als es die Kirche darstellt, die überhaupt allererst einer Verfassung zugänglich ist. Beide Gesichtspunkte je nach ihrer Bedeutung und an ihrem Ort

zur vollen Geltung zu bringen, ist die Aufgabe der evangelischen Kirchenverfassung.

§ 42. Der christliche Staat. Der christliche Staat ist die rechtlich verfaßte Volksgemeinschaft, in der alle Bürger innerhalb der durchs Gesetz gezogenen Schranken die Freiheit zu eigener Lebensgestaltung genießen. Keine Verfassung oder politische Partei ist die allein christliche. Doch liegt es in der Natur der Sache, daß das Christentum die Extreme nach beiden Seiten hin ausschließt. Im Verhältnis der Staaten zueinander gilt, daß die verantwortlichen Vertreter des Staates in erster Linie dem eigenen Volk und seinen Interessen moralisch verpflichtet sind. Im Verkehr mit den anderen Staaten haben sie auch um des eigenen Volkes willen Gerechtigkeit und Ehre zu wahren. Dagegen ist die Anwendung des Gebots der Liebe hier durch die dem eigenen Volk gegenüber bestehende moralische Verpflichtung ausgeschlossen.

Geschichtsmystik oder Schicksalserfüllung?

Von

Studiendirektor Lic. Martin Albertz, Predigerseminar Stettin-Kückenmühle.

1. Geschichtsmystik. Geschichtsmystik — ist das Wort nicht ein Widerspruch in sich selbst? Ist es nicht eins von den „Ergebnissen der Wissenschaft", daß Geschichte und Mystik sich zueinander verhalten wie Wasser und Feuer? Wer in der Schule Ritschls und seiner nächsten Schüler systematisch denken gelernt hat, von Adolf Harnack oder Friedrich Loofs in die Dogmengeschichte eingeführt worden ist oder mit Heiler sich bemüht hat, die Religionsgeschichte der führenden Religionen nach ihrer Stellung zur Geschichte in den prophetischen und mystischen Typus zu zerteilen, der kann die Frage nach der „Geschichtsmystik" nur für verfehlt ansehen. Aber wer jenseits der Ritschlschen Welle steht, wie z. B. H. Emil Weber, wagt es, sich zur „Geschichtsmystik" zu bekennen, und knüpft damit an die Ueberlieferungen der vorritschlschen Vermittlungstheologie an, die den Graben zwischen Geschichte und Mystik, den der Göttinger Meister zog, nicht zu sehen vermochte, und in ihrer Haltung auch an diesem Punkte auf Schleiermacher zurückweist.

Schleiermacher ist der Klassiker der Geschichtsmystik, wie der Mystik überhaupt. Seine Frömmigkeit ist in ihrem Werden beeinflußt durch die Mystik der Herrnhuter und der Romantiker. Seine grundlegende Denkarbeit in der Dialektik ist Identitätsgnosis, die auch bei ihm, wie bei allen folgerichtigen Identitätsphilosophen, mit einer Identitätsmystik in lebendiger Korrelation steht. Seine Reden sind ein klassisches Zeugnis einer außerordentlich reichen und

vielseitigen Mystik. Er ist sich bewußt, selbst in einer großen lebendigen Tradition zu stehen, wenn er die Bilder der kosmischen oder der geschlechtlichen Mystik braucht und an ihnen seinen gebildeten Zeitgenossen das Wesen der Religion kundmacht. Er selbst scheidet von der mystischen Richtung nach innen, die durch Selbstvernichtung hindurch zum Gefühl des Unendlichen vordringt (morgenländischer Mystizismus, Fichte), und der nach außen, die in der Anschauung der gesamten Natur das Universum erreicht (altägyptische Religion, Schelling), als den bisher geübten Formen der Religion eine dritte, bisher nicht eingeschlagene Richtung, die die beiden anderen Richtungen verbindet, „dies ist die Richtung auf das in sich Vollendete, auf die Kunst und ihre Werke" (Reden, 1799, S. 165 f.). „Das größte Kunstwerk ist das, dessen Stoff die Menschheit ist, welches das Universum unmittelbar bildet, und für dieses muß vielen der Sinn bald aufgehn . . . Laßt uns Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umschlingen, eine endlose Galerie der erhabensten Kunstwerke durch tausend glänzende Spiegel ewig vervielfältigt. Laßt die Geschichte, wie es derjenigen ziemt, der Welten zu Gebote stehn, mit reicher Dankbarkeit der Religion lohnen als ihrer ersten Pflegerin und der ewigen Macht und Weisheit wahre und heilige Anbeter erwecken" (S. 173). Diese Betrachtung des Universums als Geschichte in ihrer künstlerischen Gestaltung ist das neue, das Schleiermacher von der Zukunft erwartet und als dessen Prophet er sich selbst fühlt (S. 167). „Die Menschheit ist", wie Schleiermacher mit seinen romantischen Freunden meint, „eigentlich das Universum" (S. 89), auch wenn er gelegentlich die volle Identifikation der Menschheit mit dem Universum und Gottes mit dem Genius der Menschheit bedenklich findet (S. 125). „Denkt euch den Genius der Menschheit als den vollendetsten und universellsten Künstler" (S. 91, vgl. 92, 99). „Geschichte im eigentlichsten Sinn ist der höchste Gegenstand der Religion, mit ihr hebt sie an und endigt mit ihr" (S. 100). Somit setzt Schleiermacher neben und über die Anschauung das Universum als Allnatur, die aller Naturmystik zugrunde liegt, die Anschauung des Universum als Allgeschichte, neben die Menschheit in ihrem Sein die Menschheit in ihrem Werden, und begründet damit die Geschichtsmystik,

und zwar als eine von ihm neu eingeführte, höchste Religionsgestaltung. Wie er in seiner Dialektik sich, wenn nicht um eine Identität, so doch um eine gegenseitige Durchdringung von Natur und Geist bemüht und die beiden Wissenschaften der Physik und Ethik entsprechend letztlich identisch sind, so gehören Natur- und Geschichtsmystik bei Schleiermacher zusammen und führen erst in ihrer inneren Einheit zu der Gottinnigkeit oder der Anschauung des Universums, die ihm „die allgemeine und höchste Formel der Religion" (S. 55) ist.

Erkennt man an, daß bei Schleiermacher in seinen Reden die Mystik der Natur und des Geistes in breiten Strömen fließt und das eigentlich charakteristische Moment seiner Frömmigkeit ist, so wird man auch die mitten in diese mystischen Ausführungen hineingestellten Momente seiner religiösen Geschichtsbetrachtung im Rahmen seiner Mystik verstehen müssen. Nicht als ein Fremdkörper tritt die Geschichte in die Welt der romantischen kunstgesättigten Mystik, sondern als eine willkommene Ergänzung der kosmischen Naturmystik, ja als ihr naturgemäßer Abschluß. Neben die mystische Vergottung der Allnatur tritt die mystische Vergottung der Menschheitsgeschichte, eine romantische Deifikation des tatsächlichen Ablaufs des historischen Schicksals. Diese Menschheitsvergottung wendet sich bei Schleiermacher gegen jede ethische Betrachtung der Geschichte, die diese als Bilderbuch von sittlichen Idealgestalten oder Stoff für erziehliches Handeln ansieht (S. 90), und gegen jede religiöse Betrachtung der Geschichte, die von dem freien Walten Gottes in Erwählung und Verstockung spricht (S. 91 f.). Schleiermachers Geschichtsmystik richtet sich lediglich auf den künstlerischen Genuß der Menschheitsgeschichte und freut sich der unendlichen Verschiedenheiten der menschlichen Erscheinungen in ihrer Mischung von Reinheit und Unreinheit, indem „jedes Individuum seinem inneren Wesen nach ein notwendiges Ergänzungsstück zur vollkommenen Anschauung der Menschheit" ist (S. 94), und indem jede Völkerindividualität, ähnlich wie das Einzelindividuum, im Leben und im Untergang zur Erzeugung der „geistigen Natur" dient (S. 101). Auf diese Weise leitet Schleiermacher dazu an, „den ruhigen gleichförmigen Gang des Ganzen" der Geschichte ins Auge zu fassen und zu erkennen, „wie der hohe Weltgeist über alles lächelnd hinwegschreitet,

was sich ihm lärmend widersetzt" (S. 103). In der Umgestaltung des Unförmlichen ins Organische, der toten Masse in „eigenes, zusammengesetztes, vielfach verschlungenes und erhöhtes Leben" sieht Schleiermacher „das große, immer fortgehende Erlösungswerk der ewigen Liebe" (S. 103 f.).

Diese Geschichtsmystik der Reden bildet den Hintergrund auch der Schleiermacherschen Glaubenslehre. Freilich ist an Stelle des Genius der Menschheit Christus getreten, und die Geschichtsmystik hat ihren speziellen Beziehungspunkt in dem Erlöser gefunden. Indessen zeigt sich darin der innere Zusammenhang zwischen Reden und Glaubenslehre deutlich, daß Christus als der große Menschheitsgenius erfaßt ist. Deshalb gehören die christologischen Sätze bei Schleiermacher folgerichtig nicht in den Abschnitt, der von Gott handelt (2. Aufl. § 164—169), sondern in eine Beschreibung menschlicher Gemütszustände (§ 91 ff.) und sagen, wenn die Hülle kirchlicher traditioneller Ausdrücke abgestreift wird, aus, daß der Erlöser als das Urbild der Menschheit, das zugleich geschichtlich geworden ist, „den Begriff des Menschen als Subjekt des Gottesbewußtseins" vollendet (§ 93, 3). Der Erlöser ist der große Mystagog, der in das neue sündlose Gesamtleben der Menschheit einweiht (§ 100 f.), indem er sein schöpferisches Gottesbewußtsein selbst darstellt (§ 103, 2) und in seiner Selbsttätigkeit zum reinen Ausdruck bringt (§ 104). Seine gesamte Wirkung auf die einzelne Seele kann mit den beiden klassischen mystischen Ausdrücken ausgesprochen werden: Einswerden und Einsgewordensein mit Christo (§ 107). Seine Wirkung auf die Welt ist die Kirche, d. h. die Menschheit, deren causa der ideale Mensch Jesus Christus ist (§ 113 ff.). Die gesamte Anschauung wird dadurch charakterisiert, daß sie im Relativen, Evolutionistischen und Menschlichen eingespannt bleibt, eben in der Menschheitsgeschichte, die das Absolute nicht verträgt. Somit mag auch insofern an dem Urteil Emil Brunners, der in der Christologie einen großen, dem genuinen Schleiermacherschen Denken widerstrebenden Einschub sieht, Kritik geübt werden: der Grundzug seiner Christologie ordnet sich in die gesamte mystische Anschauung Schleiermachers gut ein, sowie eingesehen wird, daß seine Geschichtsbetrachtung nicht weniger mystisch ist, als seine Gesamtanschauung.

Die Geschichtsmystik, wie sie uns bei Schleiermacher entgegentritt, ist die methodische Innenschau, die die Gottheit im gegebenen Geschichtsverlauf zu schauen unternimmt. Sie kann nur da erwachsen, wo die Mystik ihre absolute Folgerichtigkeit verloren hat und nicht von dem Gottesgedanken überhaupt abstrahiert, wie das im älteren Buddhismus der Fall ist, wo sie also den Gottesgedanken mit zu verarbeiten versucht. Sie gehört mit allen Religionsformen zusammen, die die Gottesschau als das Ziel der Religion ansehen, und bildet die sachgemäße Ergänzung der kosmischen Naturmystik, indem diese die Gottheit in dem seienden Kosmos schaut, während die Geschichtsmystik sie in dem werdenden Kosmos betrachtet. Ihre Voraussetzung ist demnach nicht nur die Fähigkeit, den Makrokosmos der Natur im ganzen zu erfassen, sondern auch die Gabe, den gesamten Geschichtsverlauf als ein Ganzes zu fassen und zu werten. Wie die Natur, so wird auch die Geschichte der ästhetisierenden Betrachtung unterworfen, gleichsam ein Stück begreifbarer Natur. Bei beiden ist es die gesetzmäßige Ordnung, ihre in sich geschlossene Harmonie, die das Entzücken des mystischen Betrachters hervorruft. Sie ist bei Schleiermacher optimistisch und evolutionistisch und muß es sein, weil eine pessimistische das Entzücken dieses Idealisten nicht hervorgerufen hätte. Der Romantiker vergottet den tatsächlichen Geschichtsverlauf, der christliche Apologet freut sich, wenn er Christus als den Menschheitsgenius sich und anderen künstlerisch nahe bringen kann.

Wir werden es Schleiermacher glauben dürfen, daß er der Erfinder dieser Mystik war. Freilich ist seit den Tagen der Propheten und Jesu der Mystik die Frage gestellt: wie findest du dich mit der Geschichte ab, in der Gott so vernehmlich redet? Die Geschichte der „christlichen" Mystik ist eine Sammlung von Antworten auf diese Frage. Die Mystik hat sich der Gestalt Jesu Christi bemächtigt und immer stärker versucht, an dem Gekreuzigten (Kreuzzugsfrömmigkeit) oder an dem armen Heiland (Franz) Gott zu veranschaulichen, aber sie hat vor Schleiermacher nicht den ganzen Verlauf der Geschichte als Gegenstand der mystischen Schau genommen. Erst als die orthodoxe Dogmatik zerschlagen war, die historische Arbeit des 18. Jahrhunderts das Problem der Weltgeschichte neu gestellt hatte, nicht

mehr Gott, sondern die Menschheit im Mittelpunkt des Interesses stand, war die Zeit für die Geschichtsmystik erfüllt. Indem Schleiermacher durch die Brüdergemeine in die Ueberlieferung der pietistischen Mystik eintrat, von den rein menschlichen Tendenzen seines Jahrhunderts auf die Menschheitsvergötterung, von seinen historischen Interessen auf die Weltgeschichte, von der romantischen Strömung auf die künstlerische Verklärung der Welt gewiesen wurde, war er zum Begründer der Geschichtsmystik prädestiniert. Seine spinozistische Philosophie aber bot mit ihrer Identitätslehre das gnostische Korrelat zu der mystischen Identifikation von Universum und Geschichte. Schließlich war dieser für alle geistigen Strömungen offene, in seiner Bildung universale und harmonische Geist selbst Anschauungsmittel für seine Lehre, daß jeder Mensch in sich ein „Kompendium der Menschheit" (Reden S. 99) sei.

Die geschichtsmystische Welle überflutete von Schleiermacher her das ganze Jahrhundert, an dessen Wiege die Rhapsodien der „Reden" erklungen waren. Kunst und Wissenschaft, Staat und Kirche, Theologie und Frömmigkeit sind von ihr befruchtet worden.

Die Geschichtsmystik ist die heimliche Religion, die in den Bauten des Jahrhunderts zu uns spricht. Man baut in allen Stilen der Vergangenheit und erlebt die Baugeschichte von der Antike bis zum 18. Jahrhundert noch einmal durch. Man genießt das erhabene Kunstwerk der bisherigen Kunstgeschichte nachempfindend und nachschaffend als erhebendes Schauspiel. Man versteht sich auf alle Nuancen der historischen Stile, aber selbst hat und will man keinen. Steht denn nicht der Genius der Menschheit in der bereits abgeschlossenen Geschichte vor einem als vollendeter Künstler, daß man weiter nichts zu tun hat, als ihn anzubeten? Die religiöse Verklärung, die die Geschichtsmystik der Vergangenheit zuteil werden läßt, die Verabsolutierung, die die Geschichte erfährt, vernichtete die schaffenden Kräfte der Kunst.

Die Geschichtsmystik begleitet die romantisch orientierten Philosophen bei ihren gnostischen Spekulationen. Schelling historisiert Gott selbst, indem auch Gott dem Gesetz der Evolution unterworfen wird. Hegel intellektualisiert die Geschichtsmystik und vergöttert die Geschichte, indem er alles Wirkliche als vernünftig und alles Ver-

nünftige als wirklich bezeichnet. Beide gehen von einer Identitätsgnosis aus, die optimistisch und evolutionistisch ist wie die Schleiermachers.

Die Geschichtsmystik begleitet die Entwickelung der Staatsauffassung des 18. Jahrhunderts. Ist nach Hegel die Geschichte das Werden des vernünftigen Staates, gilt alles Wirkliche als vernünftig, so sind die Grundlagen streng legitimistischer Politik gelegt: eine romantische Staatsmystik vergöttert Thron und Altar. Zugleich ist aber jeder erfolgreichen Revolution der Schimmer göttlichen Rechts zuerkannt: jede liberale oder radikale Staatslehre, die dem Staate absolute Gewalt zuerkennt, nimmt den Rest ihrer religiösen Gewalt von ihrer heimlichen Geschichtsmystik.

Die Geschichtsmystik hat den Kirchen im 19. Jahrhundert ihre Restauration mitvollziehen helfen. Sie hat in den großen Konzeptionen Schleiermachers der evangelischen Kirche eine reiche Ausstattung mitgegeben und im ganzen Jahrhundert Theologie und Frömmigkeit stark beeinflußt. Ein echtes Kind der Geschichtsmystik ist das „Leben Jesu" des Jahrhunderts: die Forschung widmet sich dem schwierigsten aller weltgeschichtlichen Probleme mit der stillen Hoffnung auf den großen Genuß der reinen Menschlichkeit Jesu. Kunstwerke werden geschaffen, die den rein geschichtlichen Jesus als den Genius der Menschheit den Zeitgenossen darbieten; auch auf Wellhausens Christusbild liegt noch der verklärende Schimmer der Menschheitsmystik. Die freilich ganz anders gemeinte urchristliche Bezeichnung Jesu als des Menschensohns diente gern als Ausdruck für die geschichtsmystische Verehrung des Menschheitsgenius, den das ganze 19. Jahrhundert nach Schleiermachers Anweisung in Jesus anzuschauen bemüht war. Entsprechend Schleiermachers universaler Geschichtsmystik versucht auch die von ihm beeinflußte Theologie bei ihrer systematischen Besinnung auf den Sinn der Geschichte, Gott, wenn nicht identisch mit, so doch immanent in der Geschichte anzuschauen und zu verehren. Das „Wesen der Religion" von Wilhelm Bousset, erst nach Ende des Jahrhunderts erschienen, will die ganze Religionsgeschichte als Offenbarung verehren, so daß aus der Fülle der religiösen Menschheitsgeschichte die Fülle der Gottheit sichtbar wird: Gott wird der Kultgott der homines religiosi aller

Zeiten, der Brennspiegel, in dem die Strahlen der Frömmigkeit der Menschheit gesammelt werden. Positivere Geister ziehen den Rahmen der Geschichte, in der Gott erkannt wird, enger; ein Stück der allgemeinen Menschheitsgeschichte wird als Heilsgeschichte ausgesondert, aber auf diese dann die gleiche Betrachtung angewendet, wie sie oben gegeben ward. Aber freilich jene universalere kann gegen diese positivere Meinung religiös geltend machen, daß die übrige Geschichte unmöglich gottlos sein kann, ohne daß der Gottesgedanke in seiner Universalität geschmälert wird, und wissenschaftlich einwenden, daß es keinen wissenschaftlichen Grund gibt, der dazu berechtigt, die in der Bibel beurkundete Geschichte als heilige Geschichte abzugrenzen: Gott wird eingeengt in den Bereich einer konfessionell abgegrenzten Schrift. Schließlich haben die verehrten Männer aus der Schule Ritschls, die wir um die Jahrhundertwende auf den systematischen Lehrstühlen Deutschlands sahen, in der klaren Erkenntnis der Schwierigkeiten, die die heilsgeschichtliche Auffassung drückten, und der religiösen Kräfte, die in ihr lebendig waren, die Offenbarung Gottes geschaut in der Innenseite jener Heilsgeschichte, im Evangelium oder im persönlichen Leben Jesu. Damit ist der Kreis so eng geschlossen, wie es nur möglich ist, aber eine sturmfreie Position ist auch durch diese Reduktion nicht erreicht. Im übrigen wird man selbst Wilhelm Herrmann mit seiner mystischen Verehrung des persönlichen Lebens Jesu trotz des lebhaften Widerspruchs, den er erheben würde, einen Geschichtsmystiker nennen müssen. Er gehört mit seinen religions- und heilsgeschichtlichen Zeitgenossen in eine Reihe, an deren Anfang Schleiermacher steht.

Die Geschichtsmystik hat schließlich die deutsche Frömmigkeit im 19. Jahrhundert mitbestimmend geformt. Die Geheimreligion der Gebildeten von gestern, jener kulturfreudige Protestantismus, der bis 1914 die deutsche evangelische Bildungsschicht weithin kennzeichnete, optimistisch, entwicklungsfreudig, human und geschichtlich interessiert, ist ein Ableger der romantischen Geschichtsmystik Schleiermachers. Die warme Verehrung der Geschichte und des geschichtlichen Jesus, die die am Ende des Jahrhunderts in der Stadt der Schleiermacherschen Reden gehaltenen Vorlesungen über das Wesen

des Christentums atmeten, und die begeisterte Freudigkeit, mit der der Versuch aufgenommen wurde, das Wesen des Christentums aus seiner künstlerisch erfaßten Geschichte abzulesen, kennzeichnen das geschichtsmystische Jahrhundert, für dessen Ende das unklare Schlagwort charakteristisch ist: Religion ist Geschichte. In den breiteren Schichten des Bürgertums verbanden sich die Anregungen dieser Bildungsreligion mit dem Fortschrittsglauben der Aufklärung zu einer sehr kräftigen Menschheitsvergötterung und naiv-religiösen Höchstwertung der Entwicklung der Geschichte nach vorwärts, führten übrigens auch zu der charakterlosen Anbetung des tatsächlichen Erfolges, die in der deutschen Revolution ihre klassische Zeit erlebte. In der Kriegsfrömmigkeit wie in der völkischen Bewegung zeigte sich die Geschichtsmystik in der Verabsolutierung der Volksgeschichte: wer vom deutschen Gott spricht, schaut in der geschichtlichen Erscheinung des eigenen Volkes die Gottheit und historisiert Gott, indem er ihn zu germanisieren versucht. Bei dem historischen Materialismus, der mit Emphase atheistisch sein will, offenbart die moderne Geschichtsmystik die atheistische Konsequenz aller Mystik: die Menschheitsvergötterung und der evolutionistische Kulturoptimismus verschlingen den Gottesgedanken überhaupt. Nur in der naiven Anbetung des ständigen geschichtlichen Fortschritts klingt ein religiöser Klang noch nach.

Der Geschichtsmystik entspricht eine Geschichtsgnosis, wie dies nach allen Analogien anderer Formen der Mystik zu vermuten ist und bei Schleiermacher bereits beobachtet wurde. Die Identitätsphilosophie setzt letztlich Denken und Sein, Physik und Ethik (d. h. die „spekulative Darstellung der Vernunft in ihrer Gesamtwirksamkeit" § 2), Natur und Geist in Eins. Damit wird die Selbständigkeit des Geistes der Natur gegenüber tatsächlich aufgegeben: auch der Geist unterliegt den Gesetzen, der Kausalzusammenhang ist das alles regelnde Moment auch in der Geschichte, der unverbrüchliche Naturzusammenhang tritt zwingend zwischen die Menschheit und Gott, Gott selbst wird zum Träger der Allkausalität, die Geschichte wird naturalisiert. Das Wirken Gottes in und über der Geschichte, von dem die christliche Ueberlieferung redet, wird in kausalgesetzlicher Berechnung gefaßt und entsprechend verkürzt.

Die Geschichtsmystik erscheint in den Schleiermacherschen Reden in Verbindung mit verschiedenen anderen Formen der Mystik, doch als das höchste und letzte, das erreicht werden kann. In der Tat ist die Geschichtsmystik die denkbar höchste Gestalt der Gottesmystik. Die unteren Stufen, auf denen man der Gottheit inne wird, indem man sie betastet, riecht, ißt oder trinkt, liegen tief unten, nur das Auge wird gewürdigt, der Gottheit inne zu werden. Weiter bedarf das Auge keines Gottesbilds, nicht einmal eines Gottessymbols, die Schau ist rein geistig. Wiederum bedarf diese geistige Schau nicht der Abstraktion von der kosmischen Natur, die gesamte Naturmystik liegt unter ihr. Sie teilt mit der Schau der Allnatur den universalen Zug, erhebt sich aber über sie, insofern sie in einem umfassenden Bilde die innere Geschichte der Menschheit, das Wirken des Menschheitsgeistes schaut. Damit ist das Höchste erreicht, was Menschengeist durch mystische Methode erreichen kann. Die Geschichtsmystik ist die denkbar höchste Form der Mystik überhaupt. Denn sie findet den Gegenstand ihrer methodischen Besinnung in dem Umfassendsten, was der menschliche Geist von sich aus erreichen kann: der universal zusammengefaßten Menschheitskultur.

Wie ist nun diese Geschichtsmystik christlich zu beurteilen? Zunächst ist sie, wie alle Mystik, synkretistisch; trotz aller Versuche, ihr durch Isolierung auf Christus diesen Charakter zu nehmen, bleibt sie mit allen anderen Formen der Mystik eng verbunden: der Virtuose aller Mystik, Schleiermacher, ist ihr Meister, und auf jeden Herrmann folgt ein Otto oder Heiler. Die exklusiven Partikeln der Reformation von der sola fides und dem solus Christus werden immer wieder in ihr gefährdet durch den universal menschlichen Zug. Sodann vergöttert auch diese Mystik die Kreatur und vermenschlicht Gott. Die Kreatur, die hier angebetet wird, ist die höchste Blüte aller menschlichen Kultur, die Krone aller menschlichen Religionsgeschichte, das Letzte, das der menschlichen Anstrengung erreichbar ist. Darum ist diese Geschichtsmystik menschlich überaus anziehend, dem religiös empfindenden Menschen meist äußerst sympathisch und auch dem Gebildeten, dem nichts Menschliches fremd ist, zugänglich. Aber indem sie Gott identisch mit oder immanent in der universalen Menschheitskultur setzt, treibt sie Götzendienst mit der Kultur. Die-

ser Götzendienst ist um so gefährlicher, als er ein an sich sehr ansprechendes Ethos in sich trägt, das Ethos der allgemeinen Humanität, und in einer Zeit unleugbarer technischer Fortschritte die Hybris des Menschen noch ganz anders steigert, als die Naturmystik.

Die Geschichtsmystik kann ferner die einzigartige Würde Christi so wenig anerkennen, wie etwa die Naturmystik. Die übergeschichtlichen Momente der Christusüberlieferung muß sie hinwegdeuten oder als ungeschichtlich abtun. Sie kann Christus werten als den mystischen Virtuosen, der seine Frömmigkeit klassisch darstellt und dessen Impulse seine Mysten in sich aufnehmen, als die schöne, in sich harmonische, menschlich tiefe Seele, in der sich Gott spiegelt. Aber eine solche ideale abgerundete, spiegelglatte Persönlichkeit war eher Goethe als Jesus, wie denn auch Witkowski seinen Helden mit größerem Recht als den menschheitsumfassenden Genius preist als mancher Leben-Jesu-Künstler den Gegenstand seiner künstlerischen Verklärung. Der Herr, der ganz anders ist und sein muß, wie wir sind und sein sollen, verträgt sich nicht mit der geschichtsimmanenten mystischen Vermenschlichung.

Die Geschichtsmystik narkotisiert die Frömmigkeit. Sie tut es noch mehr, als alle andere mystische Methodik, weil sie an alle heiligen Erinnerungen der Menschheit anknüpft. Die Frömmigkeit wird angewiesen, das Kunstwerk der Menschheitsgeschichte oder des Menschheitsideals in dem Kunstwerk eines Lebens Jesu zu genießen. Die genießerische Frömmigkeit hat also Schleiermacher durchaus mit Zinzendorf gemein; aber während der Kultus des Seitenhöhlchens sehr bald an seiner Geschmack- und Würdelosigkeit zugrunde ging, ist die Schleiermachersche Frömmigkeitsanregung durch das Jahrhundert gegangen und hat einen feinen, freilich nur Gebildeten zugänglichen Genuß als Surrogat für den evangelischen Glauben gegeben.

Nicht minder verhängnisvoll ist die Wirkung der Geschichtsmystik auf die ethische Haltung. Der Imperativ des Gesetzes ist erledigt, denn er würde die geschichtsimmanente Gesamthaltung zerstören. Die Ethik legt ihren normativen Charakter ab und wird Beschreibung menschlicher Kulturgüter. Die höchste Tendenz der Kirche ist die Bildung eines Kunstschatzes, an welchem sich das Gefühl

eines jeden bildet. Das Individuum ist, so wie es ist, ein notwendiges Ergänzungsstück der gesamten Menschheit, es hat nur die Aufgabe, sich selbst künstlerisch darzustellen. Die Identifikation der Gottheit mit dem tatsächlichen Geschichtsablauf gestattet nicht, daß irgendein Mensch oder eine menschliche Eigenschaft als wirklich schlecht verurteilt wird, oder daß man der Kultur kritisch gegenübersteht und entsprechend handelt. Sünde ist wirklich Atavismus (Brunner), Rest einer früheren Kulturstufe. Die letztliche Identifikation von Ethik und Physik naturalisiert die Ethik.

Schließlich verneint aber die Geschichtsmystik die Geschichte selbst. Es werden ihr Gesetze angedichtet, weil die Natur durch Gesetze geregelt wird. Sie wird unter eine ästhetische Wertung gestellt, die sie schlechterdings nicht verträgt. Es geht in ihr weder so harmonisch, noch so vernünftig, noch so sittlich zu, wie dies die Vergötterung des Geschichtsverlaufs fordern müßte. Sie zeigt nicht den ebenmäßigen Fortschritt zur Humanität, den Schleiermacher von ihr fordert. Die Geschichte wird ebenso naturalisiert, wie die Ethik. Sie wird selbst ein Stück begreifbarer, kausalgesetzlich faßbarer Natur.

So ergibt sich unter den verschiedensten Gesichtspunkten das gleiche Urteil über die Geschichtsmystik: da sie weder dem Gottesgedanken, noch der Christustatsache, noch den Anforderungen von christlicher Frömmigkeit und Sittlichkeit gerecht wird und gegenüber den Realitäten der Geschichte selbst versagt, so ist sie vom Christentum aus abzulehnen.

2. Schicksalserfüllung. Der Ausgangspunkt der Geschichtsmystik ist der gegebene Geschichtsverlauf, der der Schicksalsidee das Ungegebene. Wir treten damit aus der Sphäre der natürlichen religiösen Betrachtung, die sich an dem Gegebenen emporzuranken sucht, in den Bereich der religiösen Haltung, die alles von Gottes Offenbarung erwartet.

Das deutsche Wort „Schicksal" ist eine erst im 17. Jahrhundert nachweisbare niederdeutsche Entsprechung für das hochdeutsche „Geschick". Beide Worte weisen auf das Zeitwort „schicken" zurück, das im Mittelhochdeutschen ordnen, ins Werk setzen, abordnen, senden bedeutet. Sie lassen somit das Geschehen in seiner Abhängigkeit von

Gottes Ordnung und Sendung begreifen. Das Wort „schicken" ist vor dem 12. Jahrhundert nicht nachweisbar und hat seine altgermanische und altdeutsche Entsprechung in wurd bzw. wurt, seine lateinische in vertere. Das altdeutsche Heidentum kennzeichnet demnach das Schicksal als „Wendung" in seinem unbegreiflichen Sichabrollen, das Christentum führt es als Schickung und Anordnung auf eine Willensmacht zurück, die das Schicksal selbst bestimmt, ohne daß die Unabwendbarkeit und Unbegreiflichkeit des Geschicks aufgehoben wird, also „Wendung" durch „Fügung".

Die Irrationalität, die sich in den deutschen Ausdrücken für das Schicksal ausspricht, malt sich auch in den Entsprechungen moira, ananke, tyche, fatum. Für den Hebräer ist der Schicksalsbecher, den Gott darreicht, besonders charakteristisch.

Alle diese Ausdrücke bemühen sich, das Geheimnis anzudeuten, das darin liegt, daß hinter dem gegebenen gegenwärtigen Geschichtsablauf Schicksalsmächte stehen, die dem Menschen gegenüber souverän sind, und gegen die er ohnmächtig ist. Der Mensch achtet auf die Bindung an die Zeit, auf das rollende Rad, das sich nicht zurück oder vorwärts drehen läßt. Er achtet auf seine Bindung an den Ort, den Raum, den er mit Ikarus nicht überwinden kann. Besonders schmerzlich aber ists für ein feines Gewissen, wenn er der Bindung an sein eigenes Ich bewußt wird und vergeblich, mit Schuld beladen, die Zeit zurückholen oder den Raum überfliegen möchte. Dann erlebt er aber auch den rätselhaften inneren Zwang eines gebundenen Gewissens und sieht sich vor die entscheidende Frage gestellt: bejahe oder verneine ich diese schicksalshaften Setzungen? Schicksalserfüllung in dem Sinne, in dem hier von ihr die Rede ist, bedeutet: das Schicksal, das in diesen Bindungen sich offenbart, erfüllen, erkennen, wollen und tun.

Die Voraussetzung für die Schicksalserfüllung ist die Anerkennung der Schicksalsgewalten. Fatum setzt göttliches fari voraus. Dieses kann geschehen durch technische Orakel aller Arten, Zauber und Sterndeutung, aber auch durch besondere Boten, denen eine Botschaft mitgegeben ist. Solche für ihren Dienst besonders berufene Boten kennt nur ein bevorzugter kleiner Kreis von Religionen, für die das gesprochene, dann auch das geschriebene Wort Gottes im

Mittelpunkt steht; man mag sie nach ihren ältesten Vertretern die prophetischen nennen. Es kommt bei den Propheten nicht darauf an, ob sie zugleich Virtuosen der Religion sind, d. h. in ihrer natürlich-seelischen Anlage mystische Erlebnisse gehabt, sondern daß sie die Botschaft ihres Gottes empfangen und richtig weitergegeben haben. Sie verkünden Schicksal, aber sie vollziehen es auch zugleich, indem sie das schicksalwirkende Wort verkünden. Sie erleben das Schicksal derer, zu denen sie gesandt sind, mit, und tragen es stellvertretend für sie. Das von Gott bestimmte Schicksal wird von ihnen und durch sie erfüllt. Das Schicksal ist ihnen unmittelbar gewiß, weil von Gott gewirkt.

Die innere Schicksalsgewißheit ist nicht ausschließliches Charakteristikum der Propheten, sondern findet sich als mitklingendes Motiv bei allen Menschen, die naiv und intensiv ihr Leben leben, so bei Frauen und Kindern, bei Künstlern, bei vielen homines religiosi, auch wenn sie Mystiker sind, besonders aber bei den Trägern der Menschheitsgeschichte, die Schicksal gestalten, wie Alexander, Caesar, Napoleon oder Bismarck.

Die universale Gestaltung erfährt die Schicksalserfüllung in Botschaft und Schicksal Jesu. Er ist zunächst Künder des Schicksals wie die Propheten vor ihm. Er ist weiter Träger eines schweren Schicksals als eines Berufsleides, wie einst Jeremia. In dieser doppelten Hinsicht weiß er sich in der Linie der Gottesboten, die vor ihm gewesen sind. Ueber die prophetische Linie hinaus geht er, indem er die Enddrangsal, die der Herrschaft Gottes voraufgeht, auf sich nimmt, indem er das Schicksal der Welt selber trägt und vollzieht in seinem eigenen Sterben. Indem er den Kelch des Vaters nimmt, bejaht und vollzieht er als Gottes Wille das erkannte Schicksal „für die Vielen". So ist er das kosmisch-ethische Schicksal der Welt.

Warum sollte das so sein? Die von dem Gegebenen ausgehende Geschichtsmystik versagt gegenüber dem Kreuzessterben Jesu, denn sein Schicksal, ethisch betrachtet, führt zu der Vermutung, daß dieser von Gott gezeichnete Mann besonders schuldig gewesen sein muß; sein Schicksal, religiös angesehen, bedeutet die Feststellung, daß Gott schwach und töricht sein muß. Jeder, der unmittelbar aus dem Geschichtsverlauf den Willen Gottes ablest, muß dem Kreuze Jesu

so feindlich gegenüberstehen, wie der Pharisäer Saul von Tarsus. Für das Warum des Kreuzes gibt es im Grunde keine andere zureichende Antwort, als die spezifisch religiöse: quia Deus voluit. Diese ist aber nur der religiöse Ausdruck für die unableitbare, schicksalhafte Gewißheit, daß Jesus Christus das Weltschicksal ist. Sie wird nur gewonnen auf dem Wege der persönlichen Entscheidung, wenn Gott die Existenzfrage stellt und der Sünder sie beantwortet.

Nichts versucht die Passionsgeschichte der Evangelien so eindrücklich zu machen, wie die Tatsache, daß Jesus das ihm von Gott gegebene Schicksal bejahte und seit Gethsemane alles tat, es zu erfüllen. Darin liegt zunächst, daß es ein wirkliches Schicksal war, von einem anderen auferlegt, grausam, unentrinnbar, unbegreiflich und ganz schwer zu tragen. Es liegt aber zugleich darin, daß das vorbestimmte und geweissagte Schicksal wirklich als Gottes Wille nicht nur resigniert übernommen, sondern freudig bejaht und dann mit aller Kraft herbeigeführt wurde. Das Schicksal wird kritisch und positiv zugleich gewertet: kritisch insofern, als die naive unmittelbare Gleichsetzung von Geschichte und Gottes Wille abgewiesen wird, positiv insofern, als es trotz seiner Unbegreiflichkeit als Gottes Wille bejaht wird. Christus steht somit da als Wende der Zeiten, als Krisis und Kritik der menschheitlichen Kultur, als Gericht über die Geschichte und deren mystische Betrachtung.

Die von Jesus geübte Schicksalsbejahung ist die höchste Lebensbetätigung, nicht indem sie den menschlichen Lebensdrang bejaht, sondern indem sie ihn verneint, nicht Selbstdurchsetzung oder idealistische Selbstdarstellung, sondern Selbstüberwindung in der Tat bewährt. So wird hier durch volle Hingabe, wie sie bereits das Judentum als Bekenntnis forderte Deut. 6, 4 f., die Einheit von schwerstem Schicksal und eigenem Wollen erreicht. Der Geschichtsverlauf bleibt alter Aeon, der gerichtet ist und vergeht, aber er wird trotz innerem Widerstreben von ganzem Herzen bejaht als Gottes guter gnädiger Wille, Schicksalserfüllung wird Glaubensgehorsam.

Zwischen Christus und den Anderen, die durch ihn erlöst werden, besteht nach dem Glauben des Urchristentums eine eigentümliche Verbindung. Man kann sie nur dann mystisch nennen, wenn man alles Geheimnisvolle so bezeichnet. Es ist kein Erbzusammen-

hang, wie die Adam-Parallele bei Paulus nahelegen könnte. Es ist auch verfehlt, darauf hinzuweisen, daß hier lediglich ein geschichtlicher Zusammenhang vorliege. Viel mehr leben Christen gleichzeitig mit Christus als dem ewigen Worte Gottes, das seinen Anspruch an alle Geschlechter geltend macht, und tragen das gleiche Schicksal, das Christus zuteil geworden ist: Kreuz und Auferweckung. Man wird daher die Meinung des Neuen Testaments am besten wiedergeben, wenn man von einer Schicksalsgemeinschaft der Christen mit Christus spricht. Christ in diesem Sinne ist demnach der, der die Sendung Christi erkennt und bejaht. Dann hat er sein eigenes Schicksal im Schicksalszusammenhang mit Christus zu erfüllen. Es mag wieder darauf hingewiesen werden, daß die Entscheidung, die das Christentum seit der ersten Christenheit gefällt hat, indem es sich zu dem Gekreuzigten als dem Kyrios bekannte, ebenso grundlos und unerläßlich für es ist, wie dies bei irgendeiner anderen schicksalhaften Setzung der Fall ist.

Das Urchristentum rechnet ernsthaft mit den Schicksalsgewalten dieses Aeons: unter dem „Herrscher dieser Welt", dessen Versuchungen auch Jesus unterworfen war, zusammengefaßt, bilden sie das gegengöttliche Reich, Sünde und Tod und allerlei dämonische Gewalten, unter die Paulus auch das Fleisch und das Gesetz einreiht. Von diesen Gewalten befreit die Erlösung. Nicht dieser Geschichtsablauf ist der Realgrund für die christliche Hoffnung, sondern jener Aeon, der bereits beginnt mit der Auferweckung Jesu Christi von den Toten und in Kürze Wirklichkeit wird. Der Christus hat diesen Aeon in sein Sterben mithineingezogen, den anderen Aeon durch seine Auferweckung eingeleitet. Indem Christus die Seinen in den Schicksalszusammenhang seines Sterbens und Lebens einverleibt, befreit er sie von dem Fürsten dieser Welt und sichert den Zugang zu jener Welt.

Somit ist urchristliche Schicksalserfüllung die freudige Bejahung des von Gott gewirkten Schicksals im gegenwärtigen Geschichtsablauf in Wort, Tat und Gesinnung im schicksalshaften Zusammenhang mit dem als kosmisch-ethischen Weltschicksal anerkannten Christus und in der gewissen Hoffnung auf den diesen Weltlauf bald beschließenden neuen Aeon Gottes und Christi.

Wie ist nun diese Schicksalserfüllung christlich zu beurteilen? Zunächst wird in ihr der Nerv dessen getroffen, was die führenden Gestalten des Alten und Neuen Testamentes im innersten bewegt hat: Schicksalsverkündigung und Sendungsnot. Was die Väter der Reformation bewegte, als die Prädestination wieder auf den Schild erhoben wurde, drückt sich in dieser Schicksalserfüllung aus, nur daß der Erwählungsgedanke aus der kausalgesetzlichen Fragestellung herauszulösen ist. Die neueste deutsche Philosophie kommt als Schicksalsphilosophie dem Verständnis dieser biblischen Gedanken viel näher, als alle von der Mystik und dem Idealismus beeinflußten Denker. Sie verkündet aber nur, was unser Volk erlebt hat, mit begrifflicher Schärfe: das neue Verständnis für alle schicksalhaften Bindungen. Das völlig unbegreifliche Schicksal, das über Deutschland gekommen ist, macht die Augen scharf für die Irrationalität des Schicksals überhaupt.

Die Frömmigkeit, die zur Schicksalserfüllung führt, ist im Unterschiede von der Geschichtsmystik theo- und christozentrisch. Sie erwartet nichts von der Menschheit oder der Natur, aber alles von Gott und Christus. Sie idealisiert die Geschichte nicht, sondern erkennt, daß böse Mächte starke Wirkung über sie haben; aber sie weiß hinter und über ihr die von aller Geschichte unabhängige überlegene Macht Gottes. Sie merkt auf die Boten, die Gott in der Geschichte sendet, und auf das Schicksal, das er in der Geschichte bereitet, sie erkennt den als Kyrios über sich, dessen Sendung von Gott kam und zu Gott ging und dessen Schicksal die ethische und kosmische Krisis der Welt bedeutet. Sie glaubt an eine irrationale Erlösung von den irrationalen Mächten, die im gegebenen Weltablauf wirksam wird, und weist damit immer über sich selbst hinaus auf Gottes und Christi gebietende Herrscherstellung. Indem sie aber ganz auf Gottes souveräne Gnade angewiesen ist, hat sie die Haltung inne, die für Urchristentum und Reformation kennzeichnend ist.

Die Schicksalserfüllung ist zugleich die stärkste ethische Leistung. Die Einheit von innerem Gerichtetsein und äußerem Lebensgeschick, die hier erreicht wird, schafft Charaktere von einer Geschlossenheit, wie sie nur da wachsen können, wo das Leben keine Hemmung für die sittliche Arbeit bringen kann, vielmehr den Stoff für sie dar-

reicht. Wer das Schicksal von Gott geordnet weiß und seine Sendung innerhalb dieses Geschichtsablaufs erfaßt und darnach tut, geht seine klare sichere Bahn durchs Leben. Mit völliger Nüchternheit sieht er die Menschen und Dinge, wie sie sind, d. h. in ihrer Schicksalsgebundenheit an die Mächte, die über die Welt und ihre Geschichte gebieten, vor allem an Sünde und Tod, aber der seelische Schwung, dessen jede ethische Tat bedarf, bleibt nicht aus: er entsteht durch die neue, ganz auf Gott eingestellte Richtung dessen, den Gott unbegreiflicherweise zu seinem Dienst erwählt hat. Die echt soldatische Haltung, die Jesus bereits an dem Hauptmann von Kapernaum hervorhob, verbindet beides: die volle Unterordnung unter die göttliche Autorität Christi, der die Schicksalsmächte meistert, und die Entschlossenheit des eigenen Handelns eines, der befehlen kann. Sie ist der klassische Ausdruck für die ethische Einstellung der militia Christi. Abendländisch ausgedrückt: die göttliche Prädestination ist die absolute Grundlage für Weckung und Stählung stärkster menschlicher Willensanspannung. Sie schafft Helden, ohne sie zu vergöttern.

Schließlich wird allein die Schicksalsidee der Geschichte selbst wirklich gerecht. Nüchtern wird anerkannt, daß in ihr weder alles vernünftig noch schön noch gerecht zugeht. Die Geschichte wird nicht in Gesetze eingepreßt, auch nicht in die des Evolutionismus. Vielmehr wird mit ihrer aller Berechnung spottenden Irrationalität voller Ernst gemacht. Sie ist nicht begreifbares menschliches Kunstwerk, sondern Gottes unbegreifliche Schickung. Jedes Individuum, jedes Volk ist vom rätselhaften Schicksal gesetzt und trägt sein irrationales Geheimnis. Aber dieses Geheimnis ist in Gottes Händen beschlossen, und in diesem Sinne mag man dann in der Tat von einer „Sinngebung des Sinnlosen" sprechen. Der an sich der menschlichen Erkenntnis verschlossene Sinn der gesamten Geschichte wird als Gottes Wille anerkannt, nicht so, daß eine nachträgliche, aus geheimen Quellen fließende Sinngebung erfolgte, sondern daß in der Uebernahme des Schicksals durch den eigenen Willen der Gehorsam gegen Gottes Willen geübt wird. So bejaht die Schicksalserfüllung die Geschichte als eine von Gottes Geist gewirkte irrationale Offenbarung des Willens Gottes.

3. Geschichtsmystik oder Schicksalserfüllung?

Emil Brunners Formulierung des Gegensatzes, in dem sich die Theologie des 20. Jahrhunderts gegen die des 19. befinden muß, — Mystik oder Wort — ist insofern ungerecht gegen die Mystik, als Brunner übersieht, daß auch die Mystik den Gegensatz von Gott aus formulieren kann (etwa Gottes Wesen gegen Gottes Wort) und auch das Wort Gottes eine Frömmigkeit setzt, die von unten aus formuliert werden kann. Der mystischen Methode setzen wir daher die der Schicksalserfüllung entgegen. Beide Male handelt es sich um eine Formel für menschliches Tun, aber bei inhaltlicher schärfster Entgegensetzung, oder religiös gesprochen um eine Forderung Gottes, die den ganzen Menschen angeht und das ganze religiöse Leben umfaßt, aber um eine Forderung, die so verschiedenen Inhalts ist, als die beiden Gottesoffenbarungen verschieden sind. Die mystische Methode ist Wesensschau, die der Schicksalserfüllung Tun des Willens Gottes. Die eine sucht Gott in, die andere hinter und über der Geschichte. Vertragen sich beide Methoden oder schließen sie einander aus?

Geschichtsmystik schaut das Wesen Gottes im gegebenen Geschichtsverlauf, Schicksalserfüllung bejaht in Wort und Tat das Nichtgegebene, durch das die Menschheit gebunden ist. Das Korrelat der Geschichtsmystik ist eine Gnosis, die das Walten Gottes kausalgesetzlich zu berechnen sucht; die conditio sine qua non der Schicksalserfüllung ist eine Schicksalsbotschaft, die Gott allein zu geben vermag, durch seine Boten verkündet und an ihnen und durch sie erfüllt. Die universale Gestaltung beider religiöser Methoden vollzieht sich auf dem Boden der christlichen Religionsgeschichte; die der Geschichtsmystik vollzieht Schleiermacher, ein Virtuose aller Identitätsmystik und -gnosis, als den Ertrag der reichen Geschichte der Mystik überhaupt; die der Schicksalserfüllung vollzieht Jesus, der in ganzer Unterwerfung seinen Willen mit dem seines Vaters in Wort und Tat identifiziert, als den Abschluß aller prophetischen Geschichte in Sendung und Schicksal. Schleiermacher ist ein Kompendium der Menschheit in der genialen Zusammenfassung der mystisch-gnostischen Frömmigkeitsmotive zu einem eindrucksvollen künstlerischen Ganzen, Jesus steht über der Menschheit als das kos-

mische und ethische Weltschicksal, Krisis und Kritik aller menschheitlichen Kultur. Gott bleibt in der Geschichtsmystik eingeschlossen in die Menschheitsgeschichte oder einen Teil davon, thront aber in der Schicksalsidee souverän über ihr und gestaltet sie nach seinem Willen. Die Geschichte ist bei ihrer mystischen Betrachtung ein Stück begreifbarer Natur, für die Schicksalserfüllung irrationale Willensoffenbarung. Das Menschheitsganze ist nach der Geschichtsmystik Gottesoffenbarung, für die Schicksalserfüllung Schicksalszusammenhang teils mit dem Adam des Todes und der Sünde, teils mit dem Christus des Lebens und der Gnade. Für die Mystik ist die Geschichte mystisch-gnostisch erfaßbar, für die Schicksalserfüllung unfaßlich, aber im einzelnen erfüllbar, für die erste ein ästhetisch-religiöser Genuß, für die zweite Uebungsfeld für den schicksalbestimmten Willen. So stehen beide religiösen Methoden einander ausschließend gegenüber.

Immerhin wissen sich beide Methoden derselben Aufgabe gegenüber. Es gilt der Schicksalsfrage irgendwie Herr zu werden. Folgende Wege sind möglich und nachweisbar. Entweder man leugnet alle schicksalhaften Züge der Geschichte, die man selbst zu durchleben hat. So verneint die altbuddhistische Versenkungsmystik die Schicksalsmächte Sünde und Tod. Sie endet bei einer höchstmöglich gesteigerten Hybris, die alles Leid mystisch und gnostisch fortabstrahiert. Der Versuch ist religiös minderwertig, weil er gezwungen ist, auch von Gott zu abstrahieren, und wird den Realitäten des Lebens nicht gerecht, denen durch Verneinung nicht beizukommen ist. Oder man läßt das Schicksal im klassischen Gleichmut über sich kommen in stoischer Apathie oder der heiligen Gleichgültigkeit der quietistischen Mystik, aber auch so flieht man feige vor dem Ernst des Schicksals. Resignation geht dem Schicksal aus dem Wege. Sie ist religiös minderwertig, weil sie die stolze Haltung der großen Geste nicht aufgibt. Oder man sucht des Schicksals durch Berechnung Herr zu werden. Hierher gehören alle mantischen, auch astrologischen Versuche, die apokalyptischen Berechnungsversuche, aber auch alle rationalen Deutungen der hohen Philosophie und Theologie. Alle teleologischen Weltanschauungen haben den Fehler gemeinsam, daß sie das irrationale Schicksal als rationalen Endzweck betrachten und so erträglich zu machen versuchen. Und

selbst die prädestinatianischen Entwürfe, in denen der Schicksalsgedanke so kräftig Ausdruck gefunden hat, kranken an dem Bemühen, daß sie das irrationale Schicksal dem rationalen Denken irgendwie mundgerecht zu machen versuchen, während sie doch früher oder später bei dem calvinischen „quia deus voluit" Halt machen müssen. Alle Schicksalsberechnungen sind begreifliche, aber zwecklose Versuche, dem rationalen Denken das irrationale Schicksal einzugliedern. Aber das Schicksal und der, der es schickt, spottet ihrer. Höher als alle diese Versuche, sich mit dem Schicksal abzufinden, steht der geschichtsmystische. Sein letzter Sinn ist der, daß er dem Schicksal so weit gerecht wird, als es das grundsätzlich immanente Denken gestattet. Es ist das historische Verdienst Schleiermachers, daß er einer Zeit, die nur eine immanente Frömmigkeit und Philosophie kannte, den apologetischen Dienst leistete, daß er dieser Gesamtanschauung das Schicksalerleben so nahe brachte, als es möglich war. Aber diese historische Würdigung hebt die grundsätzliche Abwertung der Geschichtsmystik nicht auf. Man wird der Härte und Größe des Schicksals nicht gerecht, wenn man es grundsätzlich in die Immanenz herabzieht und als menschliches Kunstwerk ansieht. Das Schicksal wird eingekapselt in den gegebenen Geschichtsablauf und so wieder, wie bei den bereits besprochenen Deutungen, möglichst unschädlich gemacht.

So bleibt nur die volle Schicksalsbejahung als letzter Ausweg. Dieses Ja kann lediglich aus der Einsicht in die Macht der Schicksalsmächte geboren sein, wie in den Lebensbeichten von Strindberg; dann bleibt es gebannt in den Schrecken einer Ueberwältigung durch unheimlichen Zwang. Oder es wird gesprochen im Trauen auf den Gott, der das Schicksal schickt; dann erst schließt sich Schicksal und Charakter zu einem umfassenden Ganzen zusammen. Aber erst, wo Jesus Christus als weltbezwingendes Schicksal Herz und Gewissen bindet, ist das Ja, mit dem das Schicksal aufgenommen wird, von jener hinreißenden Kraft, in der die urchristlichen Märtyrer menschlich schwerstes Schicksal freudig auf sich genommen haben als eine leichte Last, ja als eine von Gottes Gnade ihnen erwiesene Ehre. Die Identität des Willens mit Gottes Willen ist restlos vollzogen, Christus und der Christ, Schicksal und Sendung sind ganz

eins geworden. Das Schicksal braucht nicht geleugnet oder mit Resignation oder Berechnung beseitigt, auch nicht mystisch eingekapselt zu werden, sondern es wird mit allen seinen Härten, Häßlichkeiten und Ungerechtigkeiten Gottes Bote, berufen von seinem geheimnisvollen Willen. So steht der Schicksal ordnende Gott hinter dem christlichen Geschichtserlebnis: er teilt dem Einzelnen (wie jeder Gemeinschaft) zu, was ihm widerfährt und was er tun muß. So steht Christus als das gebietende Schicksal über der Lebensführung des Christen und der Christenheit; seinen Willen erfüllen ist Schicksal und Sendung der Christenheit.

Die Idee der Gemeinschaft.

Von

Dr. Kurt Plachte in Kiel.

Das Ethos des gegenwärtigen Zeitalters sucht seine gestaltende Mitte in der Idee der Gemeinschaft.

Versteht man unter der Ethik diejenige Wissenschaft, welche nach den Bedingungen der „Möglichkeit" des geistigen Lebens fragt und so die aus dem Ethos einer Persönlichkeit oder einer Zeit sich herleitenden Wertsetzungen „rechtfertigt", dann gehört die Frage nach dem systematischen „Ursprung", nach dem Rechtsgrund jeder Lebensgemeinschaft, zu den zentralen Aufgaben der ethischen Besinnung. Es ist die Quaestio juris der Ethik, welche über dem „Faktum" dieses neuen Ethos die Besinnung ausbreitet, um in den abstrakten Voraussetzungen des Geistes die konkrete Darstellung des Lebens zu begründen.

1. Das Naturrecht des 18. Jahrhunderts hat die ethischen Normen aus dem „Gesellschaftsvertrag" abgeleitet, in welchen die einzelnen „von Natur" unabhängigen Individuen aus „wohlverstandenem Interesse" eingehen. Das moralische Handeln wird hier erklärt aus dem dauernden Nutzen, welcher aus dem gesellschaftlichen Leben für den einzelnen folgt. Schon Hobbes hat freilich gezeigt, daß dieses Prinzip, zu Ende gedacht, nicht zur Gesellschaft, sondern zur Herrschaft, nicht zum Rechtsstaat, sondern zum Gewaltstaat führt, und daß somit das sittliche Verhalten, daß die Idee einer Gemeinschaft auf diesem Wege nicht begründet wird: „Zwar können", so schreibt er, „die Annehmlichkeiten dieses Lebens durch gegenseitige Unterstützung vermehrt werden; allein dies kann viel besser durch Herrschaft über andere

als durch die Verbindung mit ihnen erreicht werden; daher treibt unzweifelhaft jedes Menschen Natur, soweit die Furcht ihn nicht hindert, zur Herrschaft und nicht zur Gesellschaft. Deshalb muß man anerkennen, daß der Ursprung aller großen und dauernden Verbindungen der Menschen nicht in gegenseitigem Wohlwollen, sondern in gegenseitiger Furcht bestanden hat."

Mit dankenswerter Klarheit hat Hobbes hier das Wesen der menschlichen Natur gezeichnet und diese nicht — wie später Rousseau — in ein sentimentales Ideal umgefälscht. Die Frage ist nur, ob damit „der Ursprung aller großen und dauernden Verbindungen", ob also eine geschichtliche Lebensgemeinschaft, wie wir sie in der Kultgemeinschaft und in der Rechtsgemeinschaft eines Volkes vor uns sehen, verstanden wird. Oder muß man nicht vielmehr sagen, daß durch dieses Prinzip der „Natur" des Menschen, d. h. seiner Vorteile und Interessen, lediglich der Ursprung aller großen und dauernden Trennungen, nicht aber der Ursprung menschlicher Bindungen erklärt wird?

Gewaltherrschaft auf der einen Seite, zuerst schleichende, dann offene Empörung auf der andern Seite, diese spaltenden und zersetzenden Mächte der Gesellschaft hat im 19. Jahrhundert Marx auf den Generalnenner gebracht: Alle Geschichte ist die Geschichte von Klassenkämpfen. — Auch hier zeigt die Schärfe der Formulierung, daß der historische Materialismus des 19. Jahrhunderts ebenso wie der rechtliche Naturalismus des 18. Jahrhunderts die Geschichte menschlicher Spaltungen, nicht menschlicher Bindungen erklärt, daß die ökonomische oder die rechtliche „Gesellschaft", welche sie beschreiben, keineswegs die ethische oder religiöse Gemeinschaft sein kann, deren Ursprung wir suchen, wenn wir nach dem Sinn und Wert (nicht nach dem Nutzen und Erfolg) des geistigen Lebens fragen, wenn wir die Frage Kants nach dem Ursprung der Pflicht beantworten: „Pflicht, du erhabener großer Name — welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt und von welcher Wurzel abzustammen, die unnachlaßliche Bedingung desjenigen Wertes ist, den sich Menschen allein selbst geben können?"

2. Der Sinngrund des geistigen Lebens ist das Vertrauen. Die Bedingungen für die Möglichkeit einer Lebensgemeinschaft sind das Vertrauen und die Treue, Verhaltungsweisen und Grundhaltungen, welche in immer neuen Willensentscheidungen geübt und „voraus"gesetzt werden müssen, damit Gemeinschaft wirklich wird. Vertrauen und Treue sind Ideen in dem doppelten Sinne dieses Platonischen Begriffs, daß sie einmal als „Urbild" (ἰδέα) den Vorwurf bilden, auf welchen hinblickend und an dem gemessen die Wirklichkeit einer Gemeinschaft sich durchsetzt, das andere Mal in dem Sinne der „Voraussetzung" (ὑπόθεσις), welche angenommen werden muß, bzw. welche dem Träger einer Gemeinschaft, welche dem ethischen Subjekt „vorgeworfen" wird, sofern es diese Voraussetzung nicht erfüllt. Denn Vertrauen und Treue sind niemals (natur-)notwendig, sie sind keine psychologischen Gesetze unseres Verhaltens, sondern ethische Voraussetzungen desselben: sie müssen nicht sein, sondern sie sollen sein und sie „sind" nur in der freien Entscheidung, in der ethischen Tat. Ihr Sein wird nicht bestimmt durch die psychologische „Anlage", sondern durch die ethische „Würde", welche u. U. im Kampf gegen die Anlage erworben wird.

Im Vertrauen und in der Treue ist der Mensch wahrhaft frei: Vertrauen wird „geschenkt", an Treue wird „geglaubt". Und hier offenbart sich daher auch am tiefsten die aufbauende wie die zerstörende Seite des geistigen Lebens: die Fragwürdigkeit des Menschen und die dämonische Zweideutigkeit seiner geistigen Existenz, ihr „labiles Gleichgewicht". Der Mensch kann täuschen und enttäuschen; keine andere Geisteshaltung kann so tief mißbraucht werden wie das Vertrauen und die Treue, und kein Mißbrauch führt wiederum so zutiefst zur Beirrung unserer Lebensgemeinschaft wie das Mißtrauen und der Treubruch. Geschäftliche und gesellschaftliche Beziehungen können allenfalls gelöst werden, ohne daß dies eine Zerstörung unseres Menschentums zur Folge hat. Gemeinschaftliche Bindungen aber können nur gehalten oder gebrochen (nicht gelöst!) werden. Gemeinschaftliche Bindungen sind geweiht. Ihr Bruch bedeutet immer die Entweihung heiliger Gesetze. Gemeinschaftliche Bindungen, welche uns „verpflich-

ten", sind keine äußeren Beziehungen zwischen isolierten einzelnen, sie heben vielmehr die Aeußerlichkeit der „Beziehung" auf in der Gemeinschaft des Bundes. Gesellschaftliche Beziehungen können sich lösen, sie können abgelöst werden durch andere Beziehungen. Gemeinschaftliche Bindungen aber können nicht ablaufen und aufhören in der Zeit, weil sie über alle Zeit erhaben sind: sie sind ewig oder sie sind nicht. Der stetige Vollzug gemeinschaftlicher Bindungen heißt „Pflichterfüllung". Pflichterfüllung ist eine freie Tat, welche eine ideelle Voraussetzung des Geistes in der realen Darstellung des Lebens durchsetzt, welche in der Zeit — sei es im „Dasein" eines Menschenlebens oder in der „Epoche" einer geschichtlichen Entwicklung — immer neu vorausgesetzt und vollzogen werden muß, indem sie sich mit den pflichtwidrigen Mächten menschlicher Leidenschaften und Interessen auseinandersetzt, indem sie sich „in die Tat umsetzt".

Im Vollzug der pflichtgemäßen Ideen des Geistes wird das Leben des Geistträgers zur Verantwortung gezogen: Verantwortung ist die Selbstdarstellung des Gewissens in der Gemeinschaft. Erst in der Verantwortung bewährt sich das Gewissen. Wie die logische Evidenz des Wissens sich erst in der sachlichen Auseinandersetzung mit dem „Gegenstande" zur Wahrheit läutert, so kann die ethische Evidenz des Gewissens nur in der persönlichen Auseinandersetzung einer „Gemeinschaft" ihre Sicherheit erlangen. Verantwortung ist der tragende Grund, der Baugrund einer Gemeinschaft, welcher das „Bauen" auf den Andern rechtfertigt und das Vertrauen davor bewahrt, zur Vertrauensseligkeit oder zur Schwärmerei herabzusinken. Der Verzicht auf die Verantwortung und der Rückzug in die eigene „Innerlichkeit" ist eine Wertfälschung, eine Illusion oder eine heimliche Selbstrechtfertigung, welche auf die Fragen der Gemeinschaft die „Antwort" schuldig bleibt. In diesem Sinne ist die sog. „Treue gegen sich selbst" eine verführerische Entwertung der Treue gegen andere und die Berufung auf das „eigene Gewissen" die Umwertung der ursprünglichen religiösen Bedeutung dieses Wortes und eine Verkennung seiner Tiefe, welche in der Verantwortung vor Gott, nicht vor sich selbst, ihre Wurzeln hat.

Die ursprüngliche Macht und Tiefe des Gewissens ist eine große Seltenheit: „Es gibt sehr wenig Menschen, die nur einigermaßen als Geist leben; ja es gibt nicht einmal viele, die ein solches Leben einmal versuchen; und von denen, die das tun, springen die meisten bald wieder ab. Sie haben das Fürchten und Sollen nicht gelernt, wie sollten sie dann die furchtbare innere Spannung ertragen, worin das Leben des Geistes verläuft?“ [1]).

Wer diese Spannung erträgt und sich in ihr bewährt, der ist als ethische Persönlichkeit nicht hochmütig, sondern zutiefst demütig. Die weltgeschichtlichen Persönlichkeiten, in denen eine Ursetzung von Werten zum Durchbruch kommt, sind nicht Wertschöpfer, sondern Wertträger. Während die Vergottung des vermessenen Menschen zum Zerfall und zur Vereinsamung führt, begründet die Demut des begnadeten Menschen den Sinn und die Wirklichkeit einer Gemeinschaft. Soll unser Leben „Geist“ werden, dann müssen wir uns in unserem Schicksal, in der Not der Stunde, bewähren. Der Entscheidungscharakter eines Schicksals wird erkannt, wo eine „Lebensfrage“ uns als fordernde Wirklichkeit begegnet. Wo wir aus unserem Schicksal einen unbedingten Anspruch des Lebens heraushören, wo wir in seine Tiefe hineinhorchen und in der horchenden und gehorchenden, in der betenden Haltung die „Antwort“ auf die Frage des Lebens finden, dort wird die fordernde Wirklichkeit zur tragenden Wirklichkeit: Wir stehen „in Gemeinschaft“. In Gemeinschaft stehen wir, wo ein unbedingter Anspruch des Lebens „an Alle“ ergeht und in der geschichtlichen Wirklichkeit zur Geltung kommt. „Gemeinschaft“ ist jede geschichtliche Wertwirklichkeit, in der die Zeit „erfüllt“ ist, in der ein ewiger Sinn sich entfaltet. Das Urerlebnis einer Gemeinschaft ist jeder „weltgeschichtliche Augenblick“ im Leben der Völker, in welchem eine unbedingte Wertsetzung sich durchsetzt, in dem eine Wahrheit sich bewährt, in dem wir von Gott angesprochen werden.

3. Als die in Aegypten angesiedelten semitischen Nomaden sich

1) Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, 1924 [2].

von der ägyptischen Herrschaft befreiten und zum Volke wurden, da wurden sie hierzu befähigt durch das Urerlebnis jenes Mannes, welcher den Zusammenschluß des Volkes durch den Bund mit dem Sinaigott Jahve einleitete. Moses hütete die Herden und trieb sie in die Wüste am Berge Sinai. Die Größe des Ortes rief in ihm das Erschauern vor der Heiligkeit Gottes wach: „Ziehe deine Schuhe aus, denn der Ort, auf dem du stehst, ist ein heilig Land." Der uralte Mythos: Das Gespräch zwischen Gott und Mensch gestaltet dann in primitiver Form das Urerlebnis eines Helden, der zum Befreier seines Volkes wird nicht aus eigener Macht, sondern aus der Berufung Gottes, welche aus der Tiefe seiner Seele und aus der Gewalt der Landschaft in ihm hervorbrach.

Wenn in der jüdischen Religionsgeschichte die Entstehung und später die Vertiefung der Kultgemeinde als „Bund" bezeichnet wird, welcher im feierlichen Opfer durch das „Bundesblut" besiegelt wird (Ex. 24), so kommt hier symbolisch zum Ausdruck, daß allein die religiöse Weihe diejenigen tieferen Bindungen herstellt, welche zur Gemeinschaft eines Volkes führen.

Soll die Gemeinschaft des Geistes nicht nur eine abstrakte Voraussetzung bleiben, soll sie zur konkreten Darstellung, zur geschichtlichen Wirklichkeit gelangen, dann bedarf es der religiösen Weihe für jeden Bund und jede Bindung, in welcher das Vertrauen und die Treue sich als tragfähig und die Gemeinschaft des Geistes sich als lebensfähig erweisen soll.

Nur eine letzte Tiefenbesinnung und nur die Heiligung des Lebens aus Gott, nicht die Heiligsprechung bestimmter Bezirke des Lebens durch den Menschen kann zur konkreten Erfüllung der Idee der Gemeinschaft führen.

Diese Tiefe des Lebens können freilich Menschen und Zeiten lange vergessen oder verdecken, bis eine Krisis, ein Gesamtschicksal oder ein namenloses Leid alle Scheinwerte zerschlägt und einen neuen Lebensgrund legt.

Es ist das tiefe Verhängnis alles geschichtlichen Lebens, daß wir imstande sind, diese tieferen Schichten unseres Lebens abzuschatten und abzublenden, daß wir in der Lage sind, den Abgrund des Lebens, das Grauen zu verhüllen, aus dem heraus erst das Wagnis

des Glaubens seinen Sinn erhält. Ein Glaube, welcher aus dem Enthusiasmus, aus der Begeisterung geboren ist, kann Illusion sein und uns um so tiefer enttäuschen, je höher die Wogen der Begeisterung schlugen. Ein Glaube, der aus der Ergriffenheit, aus dem Grauen geboren ist, kann nicht Illusion sein, weil seine Voraussetzung nicht mehr die Selbststeigerung ist, welche einen neuen Sinn aus der zentralisierenden Kraft der Persönlichkeit fand, sondern gerade die Selbsthingabe, welche im Sinnzerfall einen Segen und eine Reifung des Lebens erahnt.

Die tiefste Krisis unserer Zeit: die Unsicherheit des Einzelnen sowie die Richtungslosigkeit der Gruppen, der Relativismus der Weltanschauung sowie der Zynismus der Lebenshaltung, unsere ganze Unfähigkeit zur Lebensgemeinschaft, sei es in der Ehe, sei es im Volk, hat ihren letzten Grund in dem Mangel an Einsatz, in dem Mangel an Vertrauen. Leben — wenn wir darunter mehr verstehen wollen als ein Scheinleben, ein Vegetieren — „Leben" heißt vertrauen. Wir könnten im geistigen Sinne nicht leben, wenn wir wüßten, daß jede Richtung falsch, daß alles Illusion wäre. Oft kenne ich freilich nicht den „tieferen" Sinn des Lebens, aber aus der Sinnlosigkeit meines jetzigen Zustandes (aus welchem ich in sinnzerstörender Lust eine Sinnlosigkeit der Welt mache) werde ich nur befreit, wo ich anfange den Sinn zu suchen. Je tiefer die Sinnlosigkeit erlebt wurde, um so größer ist dann die Gewähr, daß ich den wahren Sinn finde, weil die Scheinlösungen und deren Enttäuschungen bereits hinter mir liegen. Die Bedeutung eines Sinnzerfalls ist ja nicht, daß ich die Sinnlosigkeit des Lebens „feststelle" mit einer Gleichgültigkeit, welche von der Tiefe wahren Sinnzerfalls, welche von der menschlichen Verzweiflung nichts ahnt. Die wahre Bedeutung eines Sinnzerfalls ist vielmehr diejenige Vertiefung, welche zu neuer Bindung in der Gemeinschaft den Grund legt. Diese Vertiefung nennt die Sprache des Neuen Testaments „Umsinnung" (*μετά-νοια*), denn die Bedeutung der Sinnlosigkeit unseres Lebens liegt darin, daß sein Fluch und unsere Schuld offenbar wird, daß der Tod des Geistes nicht als organisches Ende,

sondern als „der Sünde Sold" erkannt wird. In diesem Sinne ist in der Sprache Goethes das Schaudern der Menschheit „bestes Teil", weil es uns den Weg zu den „Müttern", den Weg zu den Quellen des Lebens neu erschließt.

Wir können nun sagen:

Der Zerfall unserer Persönlichkeit, die Unsicherheit unserer Haltung und die Richtungslosigkeit unserer Lebensgemeinschaft, unserer „Zeit", bringen uns zum Bewußtsein, daß unsere Freiheit nicht schon unsere Würde, sondern zunächst unsere Fragwürdigkeit ausmacht, so daß wir in dem Bewußtwerden dieser Lebensspannung eine rätselvolle, ja grauenvolle Tiefe durchleben, vor der wir zurückschaudern und die wir doch durchschreiten müssen, sollen wir das Leben überwinden und das Leid des Lebens tragen. Das Leben „überwinden", das bedeutet nicht: das Leben verneinen, indem wir dessen Sinnlosigkeit feststellen, sondern es bedeutet, daß wir in der kämpfenden Ueberwindung aller Sinnwidrigkeit das Leben zu Geist läutern. Nennen wir die Erfüllung der menschlichen Bestimmung und die Vollendung des menschlichen Lebens „Reife", dann sprechen wir in diesem Lebenssymbol aus, daß die Fruchtbarkeit des geistigen Lebens „Gnade" ist, welche nicht im Zwang errungen wird, und daß der „Segen" des Lebens sich in der tragenden Wirklichkeit einer Lebensgemeinschaft kundtut, deren Tragfähigkeit sich ebensosehr im schweigenden Dienst wie im deutenden Wort offenbart.

Kritische Berichte.

Zur Konfessionskunde.

Von

Professor D. H. Mulert in Kiel.

Der Protestantismus der Gegenwart. Unter Mitwirkung führender Persönlichkeiten des kirchlichen und theologisch-wissenschaftlichen Lebens herausgegeben von Stadtpfarrer D. G. Schenkel (in Stuttgart-Zuffenhausen). Stuttgart, Bohnenberger, 1926. XVI u. 809 S. Gr.-Quart, mit vielen Bildern. Geb. M. 38.50.

Hat dieses Prachtwerk (über dessen wertvollen Gesamtinhalt, Bildschmuck usw. ich in der Christlichen Welt berichten werde) durchaus Anspruch auf Würdigung in ZThR, so kann solche Besprechung doch keineswegs allen seinen Abschnitten gleichmäßig gelten. Diejenigen, die wesentlich gegenwärtige kirchliche Zustände und Bewegungen schildern, wie die über den Protestantismus in den romanischen Ländern, den in Skandinavien, England, Schottland, Amerika, über die deutsch-evangelische Frauenbewegung, Innere Mission und gegenwärtige Lage, hochkirchliche Bewegung u. dgl. gehören ihrem Inhalt nach so überwiegend der empirischen Kirchenkunde an, daß hier eben nur erwähnt werden kann, wie Gutes das Buch auch in dieser Hinsicht bietet. Unmittelbar systematisch-theologischen Fragen zugewandt sind folgende Aufsätze: Heim, Der protestantische Mensch; v. Pechmann, Evangelisches Christentum in lutherischer Ausprägung; E. Brunner, Christlicher Glaube nach reformierter Lehre; R. Seeberg, Kultur und Protestantismus; P. Jaeger, Evangelischer Glaube; Schoell, Evangelische Lebensführung. Von denen, die außerdem immerhin in erheblichem Umfange systematische Erörterungen in sich schließen, seien genannt: E. Foerster, Leben und Geist des heutigen deutschen Protestantismus; Hermelink, Protestantismus und Katholizismus; J. Herz, Der Protestantismus und die soziale Frage; G. Bäumer, Die Frau der Gegenwart und das evangelische Christentum; Heitmüller, Neues Testament und evangelisches Christentum; Weinel, Was

Jesus uns Heutigen bedeutet; H. Frick, Der Protestantismus im Kampf der Weltreligionen; G. Schenkel, Gegenwarts- und Zukunftsaufgaben der evangelischen Christenheit.

Schon diese Namen zeigen, daß das Werk nicht Sache einer Gruppe oder Partei im deutschen Protestantismus sein will. Wer dennoch einen Unterschied in der Beteiligung der einzelnen theologischen Schulen feststellen wollte, könnte sagen: wie in der Inneren Mission und ihrem Zentralausschuß die kirchliche Rechte durchaus vorwiegt (worauf Mahlings einschlägiger und, wie das bei Mahling selbstverständlich ist, sachkundiger und warmherziger Aufsatz nicht eingeht), so tritt in Schenkels Werk die Mitarbeit führender Theologen der historisch-kritischen Schule in den Vordergrund. Was nicht ausschließt, daß literarische Erzeugnisse, die sich auf die Forschungen dieser Schule beriefen, gelegentlich abgelehnt werden; so hat R. Günther, der die Dichtung der Gegenwart auf ihre Frömmigkeit hin beurteilt und aus genauer Kenntnis heraus oft verurteilt, Frenssens Jesusbild in Hilligenlei gescholten als „einen Ast an der dürrsten und unzulänglichsten Theologie, die es gibt". Schenkel selbst bekennt sich aber mit aller Entschiedenheit in seinem Schlußaufsatz zum schlichten synoptischen Evangelium: „Vergleicht man die klassisch einfache Gedankenwelt Jesu, dieses Vertrauen zum Vater, das Erwachen der Seele und das Dienen für die Brüder, mit der unendlich komplizierten und verworrenen Entwicklung der späteren christlichen Gedankenwelt, so fällt einem unwillkürlich das Wort Jesu ein: was darüber ist, das ist vom Uebel. Die Grundgedanken Jesu sind wahrhaft erlösend; was dazu kam, bindet. Die Religion Jesu befreit; das Beiwerk engt ein. Die Religion Jesu einigt; die Zutaten trennen" (S. 785). So sehr ich dem zustimme und mich an der Frische freue, mit der Schenkel für diese seine Ueberzeugung eintritt, hier und da möchte ich seine Polemik gegen das Alte etwas zurückhaltender gestaltet sehen. „Das ganze Anselmsche Dogma von dem Strafleiden und dem Sühnetod Jesu, durch dessen Blut Gottes Zorn gestillt werden soll, ist aus Unglauben geboren" (784). Nein, oder wenigstens: wenn es aus religiöser Schwäche geboren ist, dann aus religiöser Schwäche, die mit gewaltigem sittlichen Ernst verbunden ist.

Natürlich enthält das Buch, obwohl es auf die Gegenwart eingestellt ist, doch eine Menge geschichtlicher Urteile. Nur zwei Beispiele: Foerster sagt, daß das deutsche protestantische Volks- und Staatskirchentum doch eine religiöse Wurzel hat, das Verlangen, die Einheit der Kirche zu erhalten. Ich halte das für richtig, unter dem Vorbehalt, daß man sich dieses Motivs oft nicht klar bewußt war und ist. Und G. Bäumer stellt als Luthers

Werk hin, daß Ich und Geist sich über das Wort erheben. Im letzten Grunde ist das nicht unzutreffend, obwohl diese Fassung mit vielem in Luthers Denkweise und gewöhnlicher Redeweise nicht übereinstimmt; vorsichtiger wäre es, zu sagen, daß nach Luther das an Gott gebundene Gewissen über Menschenlehren und geschichtliche Einrichtungen sich erheben darf und soll.

Am prinzipiellsten gehalten ist von den vorhin genannten Aufsätzen der von Heim. Zum mindesten bietet er mir mehr Anlaß zur Auseinandersetzung als der von Jaeger über evangelischen Glauben; Jaeger arbeitet (mit seiner bekannten pädagogischen Kunst und seelischen Wärme) zunächst den protestantischen Glaubensbegriff heraus; ich kann aber hier in allem Wesentlichen nur zustimmen, wie auch Weinels überaus lebendiger Darstellung der Autorität, die Jesus, der geschichtliche Jesus von Nazareth, für uns heute habe, so gewiß vieles in seinem Bilde umstritten bleiben mag. Heim stellt die Frage, ob es einen Typus des protestantischen Menschen gibt, eine protestantische Art zu denken im Unterschied von aller katholischen. Und er findet diese Denkart in dem Gegensatz zu allem mystischen Wesen, zu jenen Gefühlsregungen, in denen Gott und Ich, Seele und Welt zusammenfließen, und zu einer Identitätsspekulation, die auf mehr rationalem Wege doch gleichfalls jenen Indifferenzpunkt gewinnt.

Daß es hiernach protestantische Menschen auch außerhalb des Protestantismus gegeben hat und gibt, daß es sie auch im Katholizismus geben mag, dies wird auf weniger Widerspruch stoßen, als das andere, daß bei Heims Auffassung die deutschen idealistischen Identitätsphilosophen als wesentlich katholisch erscheinen. Von Schellings Lehre mögen an manchen Punkten Wege zu katholischem Denken hinführen, und in Hegels umfassendem System mag etwas dem Geiste des thomistischen Systems Verwandtes liegen; dennoch empfindet man Heims Theorie als stark konstruktiv. Zu mehr Deutlichkeit muß sie natürlich kommen, wenn man fragt: wer ist also der normale oder ideale Vertreter protestantischer Geistesart? Heim hat durchaus den Mut, als den typischen Protestanten (allerdings des ersten Stadiums) Lessing hinzustellen. Dieser tritt hier sozusagen vor Luther auf.

An solcher Theorie Heims ist sicher etwas Richtiges. Wenn einer der bekanntesten protestantischen Theologen auf seinem Schreibtisch die Statuen von Luther und Lessing stehen hat, so ist diese Zusammenstellung in der Tat bezeichnend: Lessing war urprotestantisch und ist ein protestantischer Kirchenvater geworden. Ueberdies dient er bei Heim schließlich doch mehr nur als Folie. Heim betont, Lessings System habe seine Achillesferse. „Lessing glaubte noch, das Dasein eines persönlichen Gottes und die Geltung des Sittengesetzes seien Voraussetzungen, die der Vernunft unmittelbar ein-

leuchten .... Diese beiden Grundsäulen unserer geistigen Existenz waren ihm nie fragwürdig geworden" (290). Ob das letzte geschichtlich richtig ist, diese Frage sei hier nur angedeutet. Worauf es Heim ankommt, ist, daß Kant entdeckt hat: Das Dasein eines persönlichen Gottes und einer allgemeingültigen Moral sind keine unmittelbar einleuchtenden Vernunftwahrheiten; ihr Gegenteil kann durchaus ohne inneren Widerspruch gedacht werden. Aber auch Kants Postulatentheorie helfe in Wirklichkeit nicht weiter; die Frage sei ja eben, ob die Postulate erfüllt seien. „Wenn diese Lage eingesehen ist, ist die entscheidende Krisis über den protestantischen Menschen gekommen. Er muß entweder seine Existenz aufgeben, auch seine Existenz als denkender Geist, oder es muß ihm etwas geschenkt werden, das nicht als Vernunftwahrheit im Lessingschen Sinne gegeben sein kann, sondern nur auf jene andre Weise, die dann nach Lessing allein noch übrig bleibt, als zufällige Geschichtstatsache." Nicht um ein mystisches Erlebnis handelt es sich — daß der Protestant solche nicht anerkennt, ist Heims Voraussetzung —, sondern Gott muß durch eine Tat zu uns sprechen, deren Sinn nur im Worte ausgelegt werden kann, oder durch ein Wort, das zugleich Tat ist, und diese göttliche Kundgebung muß, so unmöglich das der Vernunft zunächst scheint, solche unbedingte Geltung und solche absolute Gewißheit haben, wie sie an sich nur einer ewigen Vernunftwahrheit zukommen. „Das Paradoxe unserer Lage besteht also darin: wenn unsere Vernunft in Geltung sein soll, wenn unsere Gedanken und unsere ganze geistige Existenz einen Sinn haben sollen, so muß an der entscheidenden Stelle etwas Widervernünftiges geschehen sein, das die Voraussetzungen unseres Denkens aus den Angeln hebt."

Der Protestantismus ist also unmystisch, und zwar ist dabei der Protestantismus im ersten Stadium Nationalismus, der im zweiten Stadium Glaube an geschichtliche Offenbarung, ein Glaube, der doch im übrigen der Vernunft durchaus ihr Recht läßt, so wie Luther sich zugleich auf die Bibel und auf helle (Vernunft-) Gründe berief. Und wie die theoretische Vernunft des Protestanten nur in dieser Weise zum Frieden kommt, so unser sittliches Empfinden nur dadurch, daß in paradoxer Weise das Gesetz überwunden wird, das Evangelium uns Frieden bringt. Auch hier gibt es Protestantismus des ersten Stadiums, klaren Ernst der sittlichen Forderung, wie ihn Lessing vertritt, wie ihn auch Luther im Kloster vertrat, und solchen des zweiten Stadiums, wo sich mit solchem Ernst das Vertrauen auf göttliche Vergebung darbietet, wo neben und über dem (mit voller Schärfe erfaßten) Gesetz das Evangelium steht. Der Katholik, der mystische Erlebnisse kenne, verstehe es eben deshalb nicht, daß man die Dinge so auf die Spitze treiben

könne, wie Luther im Kloster die sittliche Forderung zuspitzte; weil er das Problem nicht voll empfinde, brauche er die Lösung nicht, die der Protestant des zweiten Stadiums hat. Der Welt gegenüber aber zeige sich innerhalb des Protestantismus, der nicht, wie der Katholizismus, einen heiligen sturmfreien Tempelbezirk in dieser Welt kennt, ein Unterschied darin, daß die einen kräftig versuchen, die Welt umzugestalten, Gottes Reich auf Erden aufzurichten, und die andern zwar deutlicher sehen, wie schwere Hindernisse diesem Versuch entgegenstehen, aber den Glauben festhalten, in der Form der Hoffnung, Gott werde dereinst eine neue Welt schaffen. Jenes ist die reformierte, dieses die spätere lutherische Art.

Zur Kritik dieser von Heim klar und lebendig vorgetragenen Theorie sei hier nur weniges angedeutet. Gewiß kann man Lessingschen Vernunftglauben und Luthers (oder, um Beispiele aus neuerer Zeit zu nennen, Kählers, Herrmanns oder Barths) Offenbarungsglauben zusammen als unmystisch der katholischen Frömmigkeit gegenüberstellen. Auch kann Heim, wenn er, wie einst A. Ritschl, die Mystik aus dem Protestantismus hinausweist, daran erinnern, wie sehr Tersteegen und andere protestantische Mystiker katholisierten. Aber erstens erhebt sich die Frage, ob der unverkennbar starke Einschlag von Mystik bei Luther wirklich katholisch ist. Zweitens: mögen manche protestantische Theologen, deren Frömmigkeit irgendwie mystisch war, katholisiert haben, es taten es doch nicht alle, in unseren Tagen Troeltsch nicht, vor hundert Jahren Schleiermacher und Rothe nicht. Und zwar aus folgendem Grunde nicht. Mochten Andacht und Gottesliebe sie veranlassen, sich in den Unendlichen zu versenken, der sittliche Charakter ihres Christentums machte sie immer wieder zu Kämpfern, sei es um die Wahrheit, sei es um die Gerechtigkeit. Wer aber gegen die Macht des Wahns oder gegen die Härte der Selbstsucht streiten muß, der hat wenig Zeit, seine frommen Empfindungen zu genießen (was doch der Mystiker so gern tut), und er fühlt stets einen schroffen Gegensatz zwischen Gott und Welt und so auch zwischen sich und der Welt, während der Mystiker, dessen Seele mit Gott in eins fließt, immer auch die Harmonie von Seele und Welt sucht. Mystik mag als solche katholisieren; aber nicht alle diejenigen Protestanten, die in Heims Sinn Mystiker heißen müssen, haben deshalb auch katholisiert. Wenn manche protestantische Mystiker zugleich Kämpfer für die Wahrheit (gegen die kirchliche oder sonstige Tradition) und für die Gerechtigkeit (gegen die sozialen Zustände) sind, so sind sie es freilich nicht wegen ihrer Mystik, sondern unabhängig davon; geradeso wie diejenigen Katholiken, die leidenschaftlichen Eifer um die Wahrheit haben oder in sozialpolitischem Wirken stehen, die Impulse dazu nicht von ihrer Mystik her haben. Art und Maß

sittlicher Energie stammen nicht aus mystischer Frömmigkeitspflege. Man soll sie aber auch nicht aus antimystischer Haltung herleiten; man soll aus dieser überhaupt nicht allzuviel anderes herleiten. Das tut Heim auch nicht geradezu. Aber er legt es anderen nahe, das zu tun, indem er die unmystische Haltung als das für den Protestanten Bezeichnendste ausgibt.

Ueberdies ist damit das Wesen des Protestantismus nur mittelbar und negativ angegeben. Positiv aber die Frömmigkeit, die (im Gegensatz zur Mystik) Gott und Mensch scharf scheidet, den Abstand des heiligen Gottes vom unwürdigen Menschen betont, eine streng sittliche Frömmigkeit, als das für den Protestantismus Charakteristische hinzustellen, das geht auch nicht an. Sie kann ebensogut zu gesetzlichem Wesen führen, bei katholischer Verrechtlichung des Religiösen, bei katholischer Hingabe an die den einzelnen umhegende Gemeinschaft und ihre Autorität. Nicht die Ablehnung der Mystik hat Luther zum Reformator gemacht, auch nicht sein sittlicher Eifer, sofern solcher unselbständig sein kann, sondern die Selbständigkeit seines Gewissens. Diese wahrend mußte er schließlich um Gottes willen die Kirche zerbrechen. Zwar gedeiht in mystischer Atmosphäre solche Gewissensselbständigkeit nicht leicht. Aber das Urprotestantische ist die Selbständigkeit des einzelnen (der Gemeinschaft mit Gott sucht und hat) gegenüber den Mitmenschen, das Urkatholische seine Einordnung in und seine Unterordnung unter die Gemeinde der Frommen. Es gibt Katholiken, die unmystisch und doch ganz katholisch sind, und es gibt Evangelische, die mystische Neigungen haben und doch erzprotestantisch sind. Der Gegensatz von Katholizismus und Protestantismus liegt nicht so sehr in der eigentlichen Frömmigkeit, in der Fassung des Verhältnisses zu Gott, als in der wegen des sittlichen Charakters des Christentums immer mit zu bestimmenden Stellung zu den Menschen, die mit uns Gott ehren; er liegt wesentlich darin, welche Bedeutung wir der Gemeinschaft dieser Menschen für unsere Stellung zu Gott und Christus beimessen. Die bekannte alte Schleiermachersche Formel für den Unterschied von Katholizismus und Protestantismus ist, aufs Ganze gesehen, noch heute zutreffender als die anregende und keineswegs ganz irrige, aber einseitige Heims.

Brunner, auf den sich Heim beruft, wenn er Kants Gegensatz zu aller Mystik als urprotestantischen Zug in Kants Denken hinstellt, hat nicht so sehr den Unterschied lutherischen und reformierten Wesens erörtert, als einfach sein reformiertes Christentum ausgesprochen, eindringlich und ernst, wie Freiherr von Pechmann sein lutherisches. Bei aller persönlichen Schätzung, die mir des Letzteren warmherziges Bekenntnis abnötigt, halte ich die Art für falsch, in der er es ablehnt, aus dem Christentum Richt-

linien für die Gestaltung politischer und wirtschaftlicher Zustände herzuleiten. Ihm erscheint solche Ablehnung als christliche Freiheit, die englisch-amerikanische Denkweise an diesem Punkte als gesetzlich. Mir scheint hier (ähnlich wie s. Z. von Fr. Naumann) die Unmöglichkeit, den Zusammenhang religiös-sittlicher Grundgedanken und wirtschaftlich-politischer Einzelforderungen für die evangelischen Christen allgemeingültig nachzuweisen, übertrieben zur Leugnung solches Zusammenhangs überhaupt. Die Gleichgültigkeit, die fragt: „soll ich meines Bruders Hüter sein?", wird natürlich auch von Pechmann verworfen, aber ich fürchte, daß sie sich verbreiten wird, wenn man die Christen im Sinne solch scharfer Scheidung von Christentum und politischen Zuständen belehrt.

Brunner gegenüber empfinde ich keinen Unterschied des sozialen Temperaments. Veräußerlichung, Gesetzlichkeit lehnt auch er ab: „wir können keine christlichen Brücken und Eisenbahnen bauen", aber er fügt nicht nur sogleich hinzu: „wir kennen ein christliches Familienleben", sondern er will in erheblichem Umfange von christlichen Motiven her auch das öffentliche Leben umgestalten, wobei er sich darüber klar ist, daß man nicht (wie das manche amerikanische Christen tun) ohne weiteres die Demokratie als die christliche Staatsform hinstellen kann. Ich halte auch seine geschichtliche Auffassung von der ursprünglichen und der späteren lutherischen und reformierten Art für zutreffend: bei weitgehender Uebereinstimmung im Willen zu praktischem Christentum habe Luther die größere Gefahr in der Gesetzlichkeit gesehen, Calvin im Quietismus. Die ursprüngliche Lehre Calvins sei aber vom modernen moralistischen Calvinismus ebenso weit entfernt wie die ursprüngliche Lehre Luthers vom modernen romantischen Luthertum. Anders als Brunner urteile ich in manchen dogmatischen Fragen. Er lehnt es ab, daß vom Glauben psychologisch geredet werde, oder wenigstens sagt er: „sobald wir vom Glauben psychologisch reden, reden wir nicht vom Glauben, der rechtfertigt, sondern von dem, der um seiner Schwachheit willen selbst der Rechtfertigung bedarf." Mir scheint von hier aus der Weg entweder zu katholischen Vorstellungen gehen zu müssen oder auch zu der von Brunner so lebhaft bekämpften Mystik. Auch sähe ich, wenn Brunner sagt, daß Christus um unseres Heils willen leiden und sterben mußte, gern stärker betont, daß dies menschlich geredet ist. Endlich achte ich die Entschiedenheit, mit der Brunner von Auferstehung, Auferstehung des Leibes spricht, als tapfer; aber muß nicht, wenn wir so reden (und nicht vielmehr von ewigem Leben), der Anschein entstehen, als wollten wir die massive, sinnliche Art erneuern, die der christlichen Eschatologie vor der Aufklärung eigen war?

Irgendwo wird jeder Beurteiler des Schenkelschen Sammelwerks dogmatisch widersprechen, weil die dogmatische Haltung des Werks eben nicht einheitlich ist. Stärker als all solche Einzelheiten drängt sich doch immer wieder der geistige Reichtum des Buches auf und seine ethische Energie, der Wille, für die Zukunft des Christentums in unserem Volke, in der Welt zu arbeiten. Nur an wenigen Stellen erscheint diese Energie eingeengt durch das Interesse am Kirchentum oder durch strenge dogmatische Ansprüche. Das letztere scheint mir der Fall zu sein, wenn Schoell in seinem ernsten und lehrreichen Aufsatze über evangelische Lebensführung sagt, ein wirkliches Gegengewicht gegen das Seelenmörderische neuzeitlicher Fabrikarbeit biete nur die Erhebung der Seele zu Gott (S. 632). Liegt in diesem „nur" nicht eine Behauptung, die wir als übertrieben erkennen müssen? So scheint mir auch der Satz: „Ein Leben ohne Gottesfurcht und Gottvertrauen wäre auch dann ein Leben in der Sünde, wenn das Verhalten gegenüber dem Nächsten völlig unanstößig ist" als falsch, weil als irreal; wo das Verhalten gegen den Nächsten völlig unanstößig wäre, könnten wir nur entweder unbewußtes Gottvertrauen behaupten oder aber einen so edlen Atheismus anerkennen, daß wir ihn nicht als Sünde zu verurteilen haben.

Dazu, daß das Interesse an der Kirche, der organisierten Kirche oder kirchlichen Organisationen zu stark betont wird (während doch der Protestant immer die Pflege wahrhaft christlicher Gesinnung für wichtiger halten muß als alle kirchlichen Formen), wird man in solchem Buche leicht dort Anlaß finden, wo von der Arbeit kirchlicher Organe in den Kämpfen des Tages die Rede ist; nur daß meist erst auf Grund ausführlicherer Darlegungen, als sie in diesem Sammelwerk möglich waren, sich entscheiden ließe, ob jener Einwand hier wirklich berechtigt wäre. So hat z. B. Hinderer in seinem Aufsatz über deutsch-evangelisches Pressewesen das Ziel, den Geist der Presse überhaupt zu bessern, klar ausgesprochen; liegt es aber nicht in der Natur kirchlicher Preßverbände, daß sie mehr auf die Haltung der Presse zu kirchlichen Dingen achten, die ja leichter festzustellen ist? Hat man je gehört, daß einer Tageszeitung die kirchlichen Nachrichten gesperrt worden wären, weil sie in der Behandlung politischer Gegner die Pflichten (nicht: der christlichen Liebe, sondern, was vorher kommt) des einfachsten Anstands verletzte? Daß auch R. Seebergs Aufsatz über Protestantismus und Kultur in solche Fragen hineinführt wie die der Stellung der Christen bei politischen Wahlen, sei nur noch angedeutet. Von Schenkels Werk im ganzen gilt: dient auch die systematische Theologie dem Leben des Christentums, so kann auch sie aus diesem an Geist und Lebenswillen reichen Buche viel Gewinn haben.

Notizen.

Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 2., völlig neu bearbeitete Auflage. In Verbindung mit Bertholet, Faber, Stephan, hrsg. v. H. Gunkel und L. Zscharnack. 1. Bd. A—D. Tübingen, Mohr, 1927. 2052 Sp., und 48 M. — Der erste Band des Unternehmens liegt nunmehr abgeschlossen geb. Das Versprechen des Verlags, daß er nicht über 60 Bogen umfassen werde, ist erfüllt: der erste Band der 1. Auflage umfaßte 66½ Bogen Text, während derselbe Inhalt sich in der 2. Auflage auf zirka 59 Bogen beschränken ließ. Tatsächlich zählt der erste Band der neuen Auflage allerdings etwas über 64 Bogen; aber nur deshalb, weil er aus guten praktischen Gründen den ganzen Buchstaben D einschließt, der in der 1. Auflage noch weitere 5½ Bogen des zweiten Bandes verschlang. Welche Umstellung das bedeutet, wird der Leser vielleicht ermessen, wenn er beobachtet, wie viele Stichworte neu eingeführt oder stark erweitert worden sind. Ein Beispiel für das letztere: den mit Arbeit oder Arbeiter zusammengesetzten Stichworten sind in der 1. Auflage zirka 17 Spalten, in der neuen dagegen über 44 gewidmet! Dabei sind ganz neu die Artikel: Arbeitslosigkeit, -reform, -recht, -schule, -verfassungen; Arbeiter (soziologisch), Arbeiter und Kirche, Arbeiterdichtung, Arbeiterschutz. Im übrigen sind von größeren Artikeln neu z. B. Anthroposophie, Antike und Christentum (etwa 11 Spalten!), praktische Apologetik, katholische Apologetik, Aristotelismus, Askese (religionsgeschichtlich), Astralreligion, Atheismus (in der Religionsgeschichte und in der Neuzeit), Atom und Atomtheorien, Aufwertung, Auswanderung, Betriebsorganisation, Betriebsräte, Bewußtsein, Christusdichtung (8 Spalten), Demokratie, deutsche Literaturgeschichte (in der Vorklassikerzeit; 14 Spalten!), Deutschkirchliche Bewegung, Dialektik, dialektische Theologie (5 Spalten), Dichtung und Religion, Dorfkirchenbewegung, Dostojewski, Drama (religionsgeschichtlich), dramatische Dichtung (neuere deutsche; 8 Spalten) usw. Die mit dem Buddhismus zusammenhängenden Artikel sind von 12 auf 32 Spalten erweitert (dabei auch „Buddhismus und Christentum"). Unter „Christentum" ist jetzt ein allgemeiner Ueberblick zusammengefaßt (44 Spalten), der von der Entstehung bis zum Wesen und zum Problem der „Weiterentwicklung" führt. „Christlich-sozial" greift jetzt viel stärker als früher auf die außerdeutschen Länder über (die auch sonst in geschichtlichen und biographischen Artikeln erheblich reicher vertreten sind). Christologie (dogmatisch) umfaßt jetzt auch das „Werk Christi", das früher (unter W!) einen besonderen Artikel hatte. Der neue Stoff ist so groß, daß es nachträglich fast merkwürdig erscheint, daß seine

Aufnahme trotz erheblicher Beschränkung des Umfangs möglich geworden ist. Natürlich war die Bedingung dafür: möglichst strenge Ausscheidung von Dubletten (bei der Beteiligung von über 400 Gelehrten allein an diesem Bande keine ganz leichte Sache), starke Anspannung des mühsamen Verweisungssystems (hoffentlich wird es entsprechend benutzt!) und straffste Führung des Stils wie des Gedankengangs; aber auch die Preisgabe von (besonders historischen) Inhalten der ersten Auflage, die, an sich wertvoll, doch zur Not entbehrlich schienen; gefallen ist z. B. „Buchillustration" (24 Spalten; das Wichtigste wurde in andere Artikel übernommen), besonders stark verkürzt „Agrargeschichte" (von 53 auf zirka 14 Spalten, die sich jetzt auf die Artikel Agrarverfassung, Bauernbefreiung, sowie Grund- und Gutsherrschaft verteilen). Die Herausgeber hoffen, daß die Benutzer für die Schmerzen die sie vielleicht um die ausgeschiedenen Stoffe leiden, wirklich entschädigt werden durch den im ganzen doch viel größeren Reichtum, die noch systematischere, planvollere Durcharbeitung und die noch aktuellere Zuspitzung des Inhalts. Jedenfalls stärkt die über Erwarten rasche Verbreitung des Werkes diese Hoffnung.

Die geringste Ursache zu wohlgefälliger Befriedigung hat zweifellos gerade die systematische Theologie. Wer die Durchführung einer einheitlichen Gesamtauffassung, sei es einer religionsphilosophischen oder einer im besonderen Sinn theologischen, erwartete, muß schwer enttäuscht sein. Tatsächlich deuten manche Besprechungen das an. Nur tragen die Herausgeber daran keine Schuld. Sie haben von den ersten Veröffentlichungen an betont, daß eine solche Einheitlichkeit heute unmöglich ist. Was ich z. B. in ZThK 1926, S. 476 über die notwendige religionsphilosophisch-dogmatische Doppelbehandlung des Stoffes, über das in reicher Gegensätzlichkeit ringende Leben vor allem der heutigen Glaubenslehre sagte, das muß von jedem berücksichtigt werden, der ein gerechtes Urteil gewinnen möchte. Ist die Tugend des Lexikons an sich mehr die Vielseitigkeit als die straffe Einheit, so ist es die Tugend des theologischen Lexikons in unserer Zeit erst recht. Hier galt es von vornherein entschiedenen Verzicht zu üben. Der Gesichtspunkt der Kritik kann nur in den Fragen liegen, ob wirklich alle wichtigen Bewegungen und Ansätze der systematischen Theologie zu Worte kommen, ob sie an den für sie fruchtbarsten Stellen zu Worte kommen, ob in der Verteilung der Stichworte und der Heranziehung der Mitarbeiter wirklich die Problematik unserer Zeit ihren Ausdruck findet. Freilich läßt sich darüber erst am Schluß des Werkes reden, nicht schon auf Grund des ersten Bandes.

Für den ersten Band sei nur auf weniges hingewiesen. Die Religionsphilosophie hat vor allem in den Artikeln Steinmanns das Wort: das Absolute, Absolutheit des Christentums, Wesen des Christentums, Verhältnis des Christentums zu den übrigen Religionen, Weiterentwicklung des Christentums; überdies in dem von Bruhn über das Aesthetische und die Religion und in dem von Lüttge über Buddhismus und Christentum. Die Einstellung der Glaubenslehre bekundet sich in den Artikeln Wehrungs über Christologie, Auferstehung Jesu, Anbetung Jesu, Christusmystik, Aemter Christi, sowie in denen Kalweits über Bekehrung, Berufung, Buße, Dreieinigkeit und in den meinigen über Apologetik (systematisch-theologisch), concursus Dogma, Dogmatik; spez. über die dialektische Theologie und ihre Haupt

vertreter, Karl Barth und Emil Brunner (der im 2. Band den Artikel Gnade übernommen hat), schreibt ein Schüler Karl Barths, P. Fricke. Auch Beth (Auferstehung) und A. Meyer (Abendmahl, Autorität, Bibel) sind in den dogmatischen Artikeln vertreten. Das ethische Ringen der Gegenwart zeigt seine besondere Seite bisher am stärksten in Wünschs „Arbeit" und Siegfrieds „Beruf". Diesem Ringen gilt auch die Fülle von sozialökonomischen Artikeln; sie können freilich nicht viel mehr tun als Klarheit über die Lage geben und so die allmähliche Bildung ethischer Gedanken vorbereiten — an keinem Punkte sind ja Theologie und Philosophie so lebensfremd geworden, so durchsetzt mit veralteten Ideologien wie in der Ethik. Die Philosophie hat im ersten Band kein großes Feld; das wichtigste ist die Vorbereitung der Naturphilosophie und der Weltanschauung durch die großen, überaus stoffreichen Artikel von Titius.

Möge dem Werk ein gleich rüstiger Fortgang beschieden sein! Möchte es segensreich zwischen Wissenschaft und Praxis, zwischen Theologie, Kirche und Allgemeinbildung vermitteln helfen! —

Ferner sei auf zwei wertvolle historische Werke hingewiesen, die der systematischen Theologie als Hilfsmittel zugute kommen. Zunächst ist Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie wieder vollständig geworden: II. Teil, Die patristische und scholastische Philosophie, in 11. neubearbeiteter Ausgabe hrsg. von Bernhard Geyer, ord. Professor in Bonn (Berlin, Mittler und Sohn, 1927. 827 S.; 25, geb. 30 M.). Die mittelalterliche Philosophie wird heute so intensiv bearbeitet und von modernen philosophischen Bewegungen, z. B. der Phänomenologie, so stark in die gegenwärtige Problematik hereingezogen, daß eine fachmännische Führung hier ganz besonders notwendig wird. Es ist ein wirklicher Fortschritt, daß hier seit der 10. Auflage (Baumgartner) die katholische Arbeit zur Geltung kommt; es wäre falscher Ehrgeiz des Protestantismus, ihr für das Gebiet, wo sie alle Voraussetzungen des Verständnisses und des Interesses mitbringt, die Führung streitig machen zu wollen. Die Selbständigkeit der protestantischen Betrachtung braucht unter der Benutzung ihrer Hilfe nicht zu leiden; unsere neutestamentliche (die Darstellung beginnt mit dem Neuen Testament) und dogmengeschichtliche Wissenschaft wird uns vor der Uebernahme einseitig-katholischer Beleuchtung genügend bewahren. So dürfen wir uns des staunenswerten Fleißes und der unerschöpflichen Fülle des Geyerschen Werkes rückhaltlos freuen.

Eine ganz andersartige Hilfe liegt in der Arbeit der Welthistoriker, zumal in der Reformationsgeschichte. Wir Theologen stehen gerade heute in der Gefahr, den Streit wider Historismus und Psychologismus nach einer falschen Seite zu wenden, d. h. in unserer Betrachtung etwa von Luthers Theologie von der konkreten Lage und der konkreten geschichtlichen Persönlichkeit zu abstrahieren. Modernisiert man Luther auf der einen Seite, so stellt man ihn auf der andern in den luftleeren Raum. Hier müssen die Historiker und zwar gerade auch die nichttheologischen, helfen. Daher sollten wir uns ihrer Mitarbeit in besonderem Maße freuen — sogar dann, wenn sie mit ihrer historisch-psychologischen Darstellung den Nerv des religiösen Verständnisses bedrohen und den Glauben verzeichnen, aus dem heraus der Reformator die Welt bewegte. Noch wertvoller freilich ist es, wenn ein

Historiker in herber Keuschheit die Versuchung zu psychologischen Erklärungen und Erweichungen (an denen z. B. Ritters früher genanntes, sonst treffliches Buch leidet) zu überwinden vermag. So jetzt Karl Brandi, Die deutsche Reformation (in Deutsche Geschichte, hrsg. von Erich Marcks), Leipzig, Quelle und Meyer, 1927. 380 S.; 12, geb. 14 M. Hat Ritters Luther einen romantischen Zug, so berührt Brandis Art als klassisch. Und doch setzt er den Leser in Bewegung. Höchste innerlich angeforderte Meisterschaft offenbart seine „Erzählung" der Vorgänge vor allem darin, wie hier Luther, von ganz anderen Mächten getragen, fast als Fremdling in den Wirren der Zeit erscheint, und wie doch sein empirisches Werk mit den stürmischen Bewegungen der Zeit sich verwebt. Daß der Glaube zugleich über und in der historischen Empirie steht, dürfte bei einem Historiker selten so ergreifend zum Ausdruck gekommen sein wie hier

Der kritische Bericht „Zur Philosophie und Religion des deutschen Idealismus" (Rudolf Paulus) kann leider erst im nächsten Jahrgang fortgesetzt werden. Stephan.

Zur Besprechung eingegangene Schriften.

Adolph, Heinrich: Die Philosophie des Grafen Keyserling. 1927. 180 S. Stuttgart, Strecker & Schröder. M. 3.80.

Barnikol, Ernst: Das entdeckte Christentum im Vormärz (Bruno Bauer). 1927. 177 S. Jena, Eugen Diederichs. M. 5.—.

Barth, Dr. Heinrich: Philosophie der Praktischen Vernunft. 1927. 377 S. Tübingen, Mohr. M. 12.—.

Beer, Georg: Welches war die älteste Religion Israels? 1927. 39 S. Gießen, Alfred Töpelmann. M. 1.50.

Bender, Julius: Zur Wissenschaftlichkeit einer Theologie des Glaubens. Sonderdruck aus der Festgabe für Adolf Schlatter: Vom Dienst der Theologie und Kirche 8. Berlin, Furche-Verlag. M. 1.—.

Beth, Karl: Religionspsychologie, Veröffentlichungen des Wiener Religionspsychologischen Forschungsinstituts H. III. 192 S. Wien, Wilh. Braumüller. M. 6.60.

Bethune-Baker, J. F.: The way of modernism and other essays. 1927. 150 S. Cambridge, University Press.

Brandi, Karl: Die deutsche Reformation. 1927. 300 S. Leipzig, Quelle & Meyer. M. 14.—.

Brockhaus, Der kleine: Handbuch des Wissens in einem Band, 10. Lfg. 1927. Leipzig, Brockhaus. M. 2.10.

Budde, Karl: Jesajas Erleben. 1927. 123 S. Gotha, L. Klotz-Verlag. Kart. M. 5.—.

Diehl, Ernestus: Inscriptiones latinae Christianae Veteres Vol. II, Fasc. 6 u. 7. 1927. Berlin, Weidmann. M. 6.—.

Entwicklungsstufen der jüdischen Religion. 1927. 107 S. Gießen, Alfred Töpelmann. M. 3.20.

Fabricius, Cajus: Oekumenisches Handbuch der christlichen Kirchen. 1927. 142 S. Berlin-Steglitz, Evang. Presseverband für Deutschland.

Feuerstein, Otto: Die baldige Wiederaufrichtung des römischen Reiches. 1927. 23 S. Lorch (Württ.), Renatus-Verlag. M. —.50.

Fleig, Dr. Paul: Die hermeneutischen Grundsätze des Thomas von Aquin. 1927. 15 S. Freiburg, Jos. Waibel. M. —.80.

Frick, Heinrich: Mission oder Propaganda. Aus der Welt der Religion, H. 2. 1927. 36 S. Gießen, A. Töpelmann. M. 1.—.

Fröbes, Josephus, S. J.: Psychologia Speculativa, Tomus I, Psychologia Sensitiva. 1927. 253 S. Freiburg, Herder & Co. M. 5.50.

— —: Psychologia Speculativa, Tomus II. Psychologia Rationalis. 1927. 344 S. Freiburg, Herder. M. 5.20.

Geyer, Dr. Bernhard: Friedrich Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie. II. Teil. Die patristische und scholastische Philosophie. 11. Aufl. 1928. 827 S. Berlin, E. S. Mittler & Sohn. M. 25.—.

Haecker, Theodor: Christentum und Kultur. 1927. 274 S. München, Kösel & Pustet. M. 5.50.

Halfmann-Köster-Schlemmer: Hilfsbuch für den evang. Religionsunterricht, II. T., Anhang: Kirchengeschichte des Rheinlands, Niedersachsens, der Provinz Sachsen mit Thüringen und Anhalt. 1927. 32, 71, 24 S. Berlin, Reuther und Reichard. M. —.60, —.45, 1.40.

Handbuch der Philosophie. 1927. Lfg. 13—15 215 S. München, R. Oldenbourg. Lfg. 13 und 14 je M. 2.60, Lfg. 15 M. 3.60.

Heiler, Friedrich: Die Wahrheit Sundar Singhs, Neue Dokumente zum Sadhufrieit. 1927. 299 S. München, Ernst Reinhardt. M. 6.40.

Herzberg, Mikael: Die Einheit der Kirchen. Aus dem Norweg. überſetzt v. Fr. W. v. Boltenſtern. (Für die Einheit der Kirche, Schriftenreihe hrsg. v. J. F. Laun, Nr. 1). 1927. 83 S. Gotha, L. Kloß. M. 2.—.

Jelke, Robert: Religionsphiloſophie. 1927. 345 S. Leipzig, Quelle & Meyer. M. 18.—.

Karg: Prieſter und Volk. 1927. 95 S. Kronach-Villingen, Verlag der Schulbrüder. M. —.75.

Kern: Die griechiſchen Myſterien. 1927. 79 S. Berlin, Weidmann. M. 3.60.

Kleemann, Samuel: Die Lorenzianer. 134 S. Botſchaftsvrlg. Dresden.

Knittermeyer, Hinrich: Die Philoſophie und das Chriſtentum. 1927. 141 S. Jena, Eugen Diederichs. M. 4.—.

Kolfhaus: Die Botſchaft des Karl Barth. 1927. 80 S. Neukirchen, Buchhandlung des Erziehungsvereins. M. 1.80.

Leipoldt, Johannes: Das Gotteserlebnis Jeſu im Lichte der vergl. Religionsgeſchichte. 1927. 42 S. Leipzig, Eduard Pfeiffer. M. 3.60.

Mark, Die deutſche, von 1914—1924. Von 1 Mark bis 100 Billionen. 64 S. Nürnberg, E. Schuſter.

Meſſer, Auguſt: Einführung in die Pſychologie und die pſychologiſchen Richtungen der Gegenwart. 1927. 172 S. Leipzig, Felix Meiner. M. 4.—.

Mugler: Gottesdienſt und Menſchenadel. 1. Buch: Die iſraelitiſche Volksreligion und die Propheten. 1927. 154 S. Stuttgart, Fr. Frommann.

Mundle, Wilhelm: Die religiöſen Erlebniſſe, ihr Sinn und ihre Eigenart. 2. Aufl. 1927. 74 S. Leipzig, J. C. Hinrichs. M. 3.60.

Niebergall: Die Dorfkirchenarbeit und das Alte Teſtament. 1927. 72 S. Berlin, Deutſche Landbuchhandlung. M. 2.—.

—: Im Kampf um den Geiſt. Von Weltanſchauungen und Religionen. 1927. 238 S. München, F. Bruckmann. M. 6.—.

Petersmann-Brosdorff: Poſtille, Predigtrufe aller Zeiten. 1927. 212 S. Gießen, A. Töpelmann. M. 5.—.

Petri-Ingeleben: Zu Jeſu Füßen, Wegweiſer für deutſche Chriſten. 1927. 28 S. Berlin, Verlag der Deutſchkirche. M. —.50.

Pfiſter, Oskar: Religionswiſſenſchaft und Pſychanalyſe. 1927. 30 S. Gießen, Alfred Töpelmann. M. 1.—.

Ranft, Hans: Wie predige ich das alte Evangelium in neuer Zeit? Ein Textregiſter zu Predigten, Predigtentwürfen und Kaſualreden. 145 S. Leipzig, Guſtav Lunkenbein.

Raymond, Irv. Woodw.; The Teaching of the early church on the Use of Wine and Strong Drink. 1927. 160 S. New York, Columbia University Press.

de Récalde: Un scandale Jésuite. L'Initiation sexuelle. 1924. 98 S. Paris, 2 rue de l'échaudé-St.-Germain, Librairie moderne.

Reik, Theodor: Dogma und Zwangsidee. Eine pſychoanalytiſche Studie zur Entwicklung der Religion. 1927. 141 S. Wien, Internationaler Pſychoanal. Verlag. M. 5.60.

Religion in Geſchichte und Gegenwart. Lfg. 10/22 (Abſchluß des 1. Bds.). 1927. Tübingen, Mohr. Je M. 1.80.

Rohrdantz, Theodor: Wagnis und Wandlung im Chriſtenleben. 1927. 158 S. Wismar i. M., Verlag von Eberhardt. Geb. M. 4.—.

Rorſchach, Hermann: Zwei ſchweizeriſche Sektenſtifter (Binggeli-Unternäher). Eine pſychoanalytiſche Studie. 1927. 51 S. Wien, Internat. Pſychoanal. Verlag. M. 2.20.

Schaeffer u. Brode: Kirchenrecht. 1927. 176 S. Leipzig, Hirſchfeld. kart. M. 4.—.

Scheurlen, Paul: Das kleine Sektenbüchlein. 80 S. Stuttgart, Quell-Verlag.

Schmidt: Die Alkoholfrage in Orthodoxie, Pietismus und Rationalismus. Die Alkoholfrage in der Religion, H. 3, Bd. 2. 1927. 23 S. Berlin, Neuland-Verlag. M. 1.—.

Schmiedel, Prof. Dr. Paul W.: Ist die Bibel Wort Gottes? 1927. 32 S. Zürich, Beer & Cie.

Schott, Erdmann: Fleisch und Geist nach Luthers Lehre. 1928. 95 S. Leipzig. Deichert. M. 3.50.

Schubart, Wilhelm: Das Weltbild Jesu (Morgenland, Darstellungen aus Geschichte und Kultur des Ostens) H. 13. 1927. 54 S. Leipzig, J. C. Hinrichs. M. 2.—.

v. Schubert, L.: Buch Hiob. Dichterische Uebersetzung mit einer Einleitung. 1927. 113 S. Leipzig. Buchh. Klein.

Schubring, Die Jainas. Religionsgesch. Lesebuch 7. 1927. 33 S. Tübingen, Mohr. M. 1.80.

Seeliger, Hans: Evangelisch oder katholisch? 1927. 120 S. Witten, Westdeutscher Luthervlg. M. 1.—.

Smith, Henry Preserved: The Heretic's Defense. 1926. 130 S. New York, Charles Scribner's Sons.

Stephan, Horst: Glaubenslehre. Der evangelische Glaube und seine Weltanschauung. 2. Aufl. 1. Lieferung. 1927. 192 S. Gießen, Töpelmann. M. 4.—.

Thurnwald: Die Eingeborenen Australiens und der Südseeinseln. Religionsgesch. Lesebuch 8. 1927. 48 S. Tübingen, Mohr. M. 2.20.

Triebel: Das Unsterblichkeitsproblem. 1927. 32 S. Leipzig, Otto Hillmann. M. 1.—.

Underhill, Evelyn: Mystik. Nach der 8. Aufl. übertragen von Helene Meyer-Franck und H. Meyer-Benfey. 1928. 688 S. München, Ernst Reinhardt. M. 16.—.

Vos, Dr. Hede: Max Scheler's Toepassing van de phaenomenologische Methode in de Godsdienstwysbegeerte. 1927. 106 S. Assen, Van Gorcum & Comp.

Wege zum jüdischen Wissen. 40 S. Frankfurt, J. Kauffmann.

Weizsäcker, Schleiermacher und das Eheproblem. 1927. 56 S. Tübingen, Mohr. M. 1.50.

Wobbermin, Georg: Schleiermacher und Ritschl. 1927. 44 S. Tübingen, Mohr. M. 1.50.

Zurhellen-Pfleiderer, Die Alkoholfrage im Neuen Testament. H. 2. Bd. 2. Die Alkoholfrage in der Religion. 1927. 28 S. Berlin. Neuland-Verlag. M. 1.—.

Namenverzeichnis.

Bearbeitet von Werner Siebeck in Tübingen.

Abderhalden 169
Adler 69
Albertz 430
Althaus 181. 376 f.
Ames 208. 225 f.
Andrae 337. 363
Augustin 305

Baeumer 460 f.
Baeumler 67. 397
Barth, K. 75. 87. 132 ff. 231. 323. 464. 470
Bauke 70
Becker, C. H. 342
Berger 398
Bernhard von Clairvaux 35
Berthold von Regensburg 26
Bertholet 319. 468
Bertram 304
Biedermann 280. 293. 295
Biernatzki 69
Bismarck 29. 33
Blumhardt 231
Bohlin 242
Böhme 75 f.
Bolland 121
de Boor 139. 227 f. 333
Booth 26
Bornhausen 21. 73. 80. 114. 284. 299
Bösenberg 234
Bousset 85. 319. 436
Boutroux 25
Brandi, K. 471
Brémond 26
Brouwer 116
Brown, W. A. 202 f. 207
Brückner 319
Bruhn 63. 80. 133. 242. 469
Bruining 117
Brunner, E. 79. 85 f. 101. 132 f. 269. 433. 441. 448. 460. 465 f. 470
—, P. 307 f.
Bruno, Giordano 279. 288
Bultmann 90 ff. 238
Burckhardt, A. E. 202
Burdach 295
de Bussy 117

Calvin 70. 307 f. 466
Campbell 206
Cannegieter 117
Cassirer 25. 398
Channing 206
Cochet 70
Coe 208. 223
Coellen 71
Cole 226
Cusa, Nikolaus von 25

Deißmann 231
Descartes 23
Dessoir 67. 77
Deussen 69
Dewey 211 ff.
Dibelius, M. 318
—, O. 376
Dilthey 121. 288. 353. 398
v. Dobschütz 319
Dörries, B. 234
—, H. 70
Dostojewsky 70. 468
Duhm, H. 317

Eckermann 278. 293. 299
Eger 232
Elert 136
Engel 68
Erasmus 97
Erb 139 ff.
Erhardt 69
Ernst 68

Faber 468
Fabricius 413
Fezer 101. 105
Fichte 30. 32 f. 115. 125. 397 f. 402. 431
Foerster, E. 460 f.
—, F. W. 70, 169, 233
Fosdick 221 f.
Fox 26. 220

Francke 245
St. François de Sales 35
Franz von Assisi 35
Frenssen 461
Frick 319. 461
Fricke 470
Fry, Elizabeth 26

Gaupp 163 ff.
George, H. 216
—, St. 75
Geyer, B. 470
Girgensohn 235. 367
Giesecke 236
Goethe 25. 32. 128. 274 ff. 459
Goldziher 344 ff. 354
Greßmann 319
Groos, H. 274 ff.
Grotjahn 166
Gunkel 468
Günther 461
Gurwitsch 402

de Haan 121
Haas 69
Häberlin 139 ff.
Hahn 69
Haitjema 241
Hamann 23. 284. 402
Häring 110. 243
v. Harnack 252. 430
v. Hartmann, E. 400
—, N. 235. 401
Hasse 73
Hauptmann, G. 183
Haydon 226
Heering 112. 241
Hegel 39. 76. 115. 125. 209. 242. 355. 398 f. 402. 435 f. 462
Heiler 70. 84. 132. 430
Heim 133. 460 ff.
Heimann 238
Heinsius, M. 367
Heitmüller 460
Hempel 67
Herder 23. 38. 284. 288. 402
Herderschee 116
Herkenrath 237
Hermelink 460
Herrmann, W. 4. 31. 39. 80. 107. 114 f. 124. 134. 150. 333. 437. 464
Herz 460
Heymans 121
Hinderer 467
Hirsch, E. 402
Hobbes 452 f.
Höffding 72
Hoekstra 116. 118. 124
Hölderlin 25. 293
Holl 29. 97. 260
Holtzheuer 3
Hume 209
Husserl 60. 330
Hutten 123

Jakobi 23. 292
Jaeger 460. 462
James 84. 208 f.
Jhmels 57
Jones 220

Kaftan, J. 1. 413
Kähler 464
Kalweit 469
Kant 2. 5. 7. 14 f. 19. 23. 30. 32. 67. 115. 121 ff. 396. 398. 419. 453. 463. 465
Kattenbusch 311 f.
Kern, O. 320
Kierkegaard 133. 242. 456
Kleist 293
Klinger 293
Klostermann 318
Köhler, F. 68
Korff 275. 286. 290. 297
Kremer 69
Kroner 398
Kutter 241

Lask 402
Latte 319
Lauterburg 233
Lehmann, E. 67
—, G. 398
—, K. 55
Leibniz 23. 279. 286
Lenz 293
Lessing 23. 33. 38. 462 ff.
Locke 26. 209
Loofs 430
Lotze 122
Lütgert 33
Luther 7. 21 ff. 55. 97 ff. 176. 182. 190. 236. 245. 249. 252 ff. 400. 462 ff.
Lyman 207. 214

Mattiesen 68
Medicus 398

Melanchthon 254. 264. 309
Meltzer 240
Mensching 71. 381
Meyer, A. 470
Michelangelo 297
Milton 26
Moll 170
Muckermann 169
Mulert 460
Münch 124. 132 f.
Mundle 59 f.

Naumann, F. 29. 466
Niebergall 232
Nietzsche 29. 33. 70. 75
Nilsson 319
Nöldeke 341
Novalis 25. 38

Odenwald 70
Oldenberg 84
Opzoomer 116. 124.
Otto, R. 3. 71. 84. 126. 130 ff. 215. 365 ff.
Overbeck 86

Pascal 25. 31. 35. 114
Paulus, R. 396
v. Pechmann 460. 465
Peterson 78
Pichler 69
Pierson 116
Piper 194
Plachte 452
Plato 13. 23. 76. 178. 454
Prager 70
Prudhomme 25
Przywara 73. 79

Rauschenbusch 216 ff.
Rauwenhoff 120
Reichelt 70
Rickert 115. 122. 124. 126. 129. 396. 400
v. Rintelen 72
Ritschl, A. 4. 7. 39. 208. 269 ff. 312 f. 430. 437. 464
Roch 235
Rohde 84
v. Rohden 163 ff.
Roessingh 112 ff. 241.
Rothe 464
Royce 209
Rust 67

Salin 305 f.
Sapper 69
Saussaye 84. 113. 115. 121
Schaeder 193. 251
Scheler 327
Schelling 39. 75. 398. 402. 431. 435. 462
Schenke 236
Schenkel 460 f.
Schiller 25. 30. 32 f. 398
Schleiermacher 5. 23. 25. 37 f. 57 ff. 125. 175. 182 f. 252. 269. 312 f. 365 ff. 420. 430 ff. 436 ff. 464. 487 ff.
Schmidt, F. W. 197 ff.
—, K. L. 302. 306
Schmitt, E. 319
Schoell 460 f.
Scholten 116 f. 124
Scholz 132
Schopenhauer 73. 75
Schultz 274 ff.
Schulze-Soelde 69
Schuster 234
Schwally 341
Schwarz, H. 71
Sécrétan 70
Seeberg, R. 267, 460. 467
Shaftesbury 279. 288
Shakespeare 26
Siegfried 197
Simmel 275. 295 ff.
Slawinsky 230
Smith, G. B. 207. 215
Snouck Hurgronje 348. 360
Solovjeff 70
de Sopper 124
Spener 245
Spengler 131
Spinoza 279. 286. 288 f. 435.
Staehelin 70
Stange, E. 3
Stavenhagen 71. 323 f.
Steinmann, Th. 40. 60. 240. 301
Stephan 80. 114. 242. 284. 294. 315. 320. 376. 468 ff.
Sternberg 72
Strich 289. 293
Strothmann 350. 354
Sulzer 68

Tauler 26
Thieme 251
Thimme 365 ff.

Thomas a Kempis 35
Thöne 228 f.
Thyssen 69
Tillich 74. 76 f. 381. 403
Titius 1. 169
Traub 83. 269 ff.
v. d. Trenck 34
Trendelenburg 400
Troeltsch 3. 29. 80. 85. 115. 119. 123 f. 126. 132. 275. 291. 314. 353. 464
Tschackert 309
Tufts 214

Ueberweg 470

Vinet 114

Wach 67. 334
v. Wachter 70
Watson 223
Weber, E. 83. 193. 430
—, Max 356
Weber, W. 302
Wehrung 56. 193
Weinel 460
Weinhandl 70 f.
Weiser 233
Wells 215
Wendland, J. 55
Wendt 309 f.
Wernle 83
Wesley 205
Wichern 166
Wieland 69
Windelband 115. 124
Winkler 55 f. 186 f. 318
Wißmann 303
Witkowski 440
Wittig 27
Wobbermin 53. 67. 186 ff. 209. 251 f. 314. 318
Wolff 237
Wünsch 139 ff.

Zscharnack 468

Date Due

MAR 24 1967

Library Bureau Cat. No. 1137

GTU Library
3 2400 00295 0495

n.f.v.8
1927

n.f.v.8
1927

Zeitschrift für Theologie
und Kirche